Die gleichnisreden Jesu

Adolf Jülicher

DIE

GLEICHNISREDEN JESU

VON

Dr. A. JÜLICHER
PREDIGER IN RUMMELSBURG

FREIBURG I. B. 1888
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

HERRN GEHEIMEN COMMERCIENRATH

EDUARD NEVIANDT

IN HERZLICHER DANKBARKEIT
UND VEREHRUNG

GEWIDMET

VOM VERFASSER.

VORWORT.

Beim ersten Erscheinen dieses Buches im Mai 1886 wurde dasselbe angekündigt als die erste Hälfte eines umfassenden Werkes, von dem der Schlussband höchstens 6 Monate später veröffentlicht werden sollte. Dieser sollte die Auslegung aller evangelischen Gleichnisreden nach den im ersten Hauptteil vertretenen Grundsätzen enthalten. Ich hatte ihn bereits geschrieben, wollte nur den Wünschen des Herrn Verlegers entsprechend mannigfache Kürzungen vornehmen, einzelne Abschnitte, die mich nicht mehr befriedigten, auch ganz umarbeiten. Ein schwerer Unglücksfall, von dem ich im Herbst 1886 betroffen wurde, hinderte mich, mein Versprechen zu halten und als ich einigermassen hergestellt war, nahm ein neuer Beruf, in den ich eintrat, alle meine Kräfte in Anspruch. Voraussichtlich wird dies auch noch längere Zeit hindurch so bleiben: eine Arbeit aber, die nicht einmal vor meinem eigenen Urteil besteht, will ich dem theologischen Publikum nicht bieten. Weil es indess ebenso wenig angeht, noch länger ein äusserlich unfertiges Buch in der Oeffentlichkeit zu belassen, habe ich den Herrn Verleger gebeten, meine Arbeit durch Hinzufügung von Titelblatt, Register und dgl. aus einer ersten Hälfte in ein selbständiges Ganzes zu verwandeln. Ich bitte nunmehr meine Leser, vorläufig die Auslegung der einzelnen parabolischen Stücke in den Evangelien von mir nicht erwarten zu wollen. Nicht als hätte ich den Mut zu diesem Unternehmen verloren oder die Freude daran, vielmehr hoffe ich in einigen Jahren, falls bis dahin nicht von anderer Seite diese Aufgabe gelöst sein sollte, mein Versprechen noch einzulösen. Aber ich meine, das jetzt Vorliegende sei auch für sich ein innerlich geschlossenes Ganzes; wenn man ein paar übermütige Vorausverweisungen auf den 2. Teil freundlich übersieht, wird man nichts Wesentliches vermissen; ich bin ja nicht der Erste, der über die Parabeln Jesu handelt, ohne sie sämtlich und bis ins Detail auszulegen.

Die fachmännische Kritik hat sich so wohlwollend über meinen Versuch ausgesprochen, dass ich gerne die von ihr an demselben bemerkten Mängel beseitigt hätte; namentlich wünschte auch ich jetzt den zweiten Abschnitt etwas kürzer und den sechsten gleichmässiger angelegt zu haben. Zur Entschuldigung möge nur die Bemerkung dienen, dass ich gegen die Fülle von Vorurteil, die ich beim Studium der meisten Parabelexegeten gefunden hatte, in Bezug auf das Wesen der evangelischen Gleichnisreden gar nicht eindringlich genug das Richtige betonen und verteidigen zu können glaubte: ich war erstaunt in dieser entscheidenden Frage so viel Beifall zu erhalten; mit Freuden sah ich ein, dass es so vieler Proteste gegen die alte Verkennung des Charakters der Parabel doch nicht bedurft hätte. Im letzten Kapitel aber beabsichtigte ich die neuere Litteratur ebenso eingehend zu besprechen wie die altkirchliche; ich musste mir gegen den Schluss hin sehr unliebsame Schranken setzen, weil das Buch einen gewissen Umfang nicht überschreiten sollte, und ich nicht frühe genug berechnet hatte, wie viel Platz für die Schilderung des Entwicklungsganges der Parabelforschung im letzten Jahrhundert noch bleiben würde.

Inhaltlich wüsste ich noch nicht viel zu bessern; nur zu S. 165 unten wolle man notiren, dass schon im Jahre 1648 ROBERT SHERINGHAM in London die Gleichnisreden Mt. 20, 1 ff. 25, 1 ff. und Lc. 16 aus talmudischen Quellen abgeleitet hat, wogegen gleich damals TEELMAN und J. B. CARPZOV d. J. Protest erhoben. Auch auf das Druckfehlerverzeichnis am Schlusse des Werkes mache ich noch aufmerksam. Einzelne kleinere Aufsätze über die Gleichnisse hatte ich übersehen; seither ist über den Gegenstand schon wieder Manches erschienen, ich will dankbar sein, wenn meine Arbeit nur neben anderen ein wenig beiträgt das Verständnis und die rechte Würdigung der schönsten Redestücke unsers Meisters zu erleichtern.

Rummelsburg b. Berlin, 20. Dez. 1887

Lic. Dr. Jülicher
Prediger.

INHALT.

I. Die Echtheit der Gleichnisreden Jesu.

S. Göbel, der Verfasser einer der neuesten umfangreichen Arbeiten über unsern Gegenstand ist von W. Grimm (Jen. Lit.-Zeitung 1879 Nr. 35) angehalten worden doch „eine bestimmte Grundansicht von der Entstehung, den Quellen und dem gegenseitigen Verhältnis der synoptischen Evangelien" auszusprechen. In der Vorrede zur 3. Abtl. seines Buches 1880 entgegnet der Getadelte, er wolle nichts weiter als Exeget sein, und soweit hätten wir es doch mit der Evangelienkritik noch nicht gebracht, dass man berechtigt wäre, einer rein exegetischen Arbeit wie der vorliegenden eine andere Textgestalt oder eine andere Anordnung des Stoffes als die in den kanonischen Evangelien thatsächlich gegebene zu Grunde zu legen. Und in ziemlich gereiztem Ton bemerkt er namentlich gegen B. Weiss, er werde sich von diesem Standpunkt der Vorsicht solange nicht abdrängen lassen, als die vermeintlich fertigen Ergebnisse der synoptischen Kritik immer wieder die Kritik herausfordern und das historisch treuere Urevangelium aus den kanonischen noch nicht herausdestillirt worden sei. Leider hat er übersehen, dass er trotzdem seine Pflicht versäumt hat; denn er hat im Titel versprochen, die Parabeln Jesu methodisch auszulegen und I und II S. 30 mit Emphase sich zu Calvin's Grundsatz bekannt: nihil amplius quaerendum est quam quod tradere Christi consilium fuit; also täuscht er seine Leser, wenn er ihnen nur die Parabeln der Evangelisten auslegt, ohne ein Wort über das Verhältnis zwischen Beiden zu äussern. Es steht ihm frei über das Verhältnis sehr günstig zu denken, aber exegesiren heisst eine historische Arbeit thun und bei historischen Arbeiten ist Kritik der Quellen das Wichtigste.

Wer eine Abhandlung über das GÖTHE'sche Gleichnis schreibt, braucht allerdings nicht erst viel über die Quellen zu reden, aus denen er schöpfen wird — und doch ohne alle Kritik wird auch da der Exeget nicht fertig, verschiedene Ausgaben derselben Dichtung liefern Varianten, mündliche Ueberlieferungen über die bildliche Redeweise des Mannes wollen auf ihre Glaubwürdigkeit geprüft sein, die Zeitfolge der Werke des Dichters darf nicht ignorirt werden und in den Xenien kann nur eine geübte Kritik das Eigentum GÖTHE's von fremdem unterscheiden.

Wer über Perikles, Hannibal und Geiserich, vollends über Männer wie Aesop, Sokrates, Jesus schreibt, kann die Kritik gar nicht entbehren. Seine Helden haben selber nichts Schriftliches hinterlassen; das Urteil über und das Verständnis für ihre Geisteswerke ist von vermittelnden Schriftstellern abhängig: und wenn bei Jesus die irgendwie anzuerkennende Vermittelung auf den Kreis der 4 Evangelisten beschränkt ist, wird uns deshalb das Urteil über die Art und den Wert dieser Vermittelung erspart? Uns nicht, nur denen, welchen die Dogmatik bereits diese Fragen beantwortet hat; wir Uebrigen werden, gerade weil die Kritik auf diesem Gebiete noch nicht zu fertigen Resultaten gelangt ist, ihre Beihülfe unentbehrlich finden. Trotz GÖBEL ist jeder andere Standpunkt unvorsichtig zum mindesten, vielleicht auch „befangen" und „unsolide". Als Erklärer von Gleichnissen Jesu muss ich eine begründete Meinung darüber haben, ob das, was ich erkläre, auch seine Gleichnisse sind. Zurückhaltung ist in dieser Frage wirklich geboten. Ich bin mit der grossen Mehrzahl der zeitgenössischen Forscher überzeugt, dass von den Evangelien, die in der Reihenfolge Marcus, Matthäus, Lucas, Johannes verfasst sind, das älteste sehr bald nach 70 p. Chr. geschrieben ist, die beiden folgenden nicht viel später und unter Benutzung anderweiter und guter Quellen, aber die Echtheit aller von ihnen Jesu zugeschriebenen Bildreden ist damit keineswegs erwiesen.

Vielmehr lautet unser erster Satz: die Parabeln der Evangelien sind den von Jesu gesprochenen nicht unbedingt gleich zu setzen.

Niemand wird diesen Satz schlechthin verneinen; die Differenz der Zahl ist wol von Allen zugestanden, d. h. dass wir nur eine Auswahl besitzen aus der Menge der von Christus in öffentlicher Rede oder in vertraulichem Gespräch geschaffenen Gleichnisse. Weiter hat er zweifellos in der Mundart seines Volkes gesprochen — ἑβραΐδι διαλέκτῳ — und wenn die ersten Aufzeichnungen seiner

Worte in eben dieser Mundart stattfanden, so sind sie uns doch nur in Uebersetzungen erhalten. Bei solchem Uebertragen geht von der Eigentümlichkeit der Rede immer etwas verloren; bei poetischen Geistesproducten mehr als bei anderen; denn das Bild schliesst sich der Sprache enger an als der abstracte Gedanke. Ueberdies ist die Uebersetzung der Evangelien kein Muster von dem, was wir wortgetreu nennen; man sieht es ihr ja sofort an, dass sie vielmehr eine allmähliche Umwandlung aus dem Semitischen in's Hellenistische repräsentirt, welche für die Form der Reden sehr bedeutsam gewesen sein muss.

Noch schlimmer als Beides dürfte sein, dass selbst das Gedächtnis von Morgenländern und von tief begeisterten Jüngern das, was es festhält, nicht vor jedem alterirenden Einfluss der Zeit und der Stimmung zu bewahren vermag, wie selbst der Himmel Aegyptens seine Denkmäler nicht auf ewig vor den Wirkungen der Witterung schützt; unwillkürlich fanden fort und fort, bis der letzte Buchstabe von jenen unersetzlichen Schätzen aufgezeichnet war, Verschiebungen, Verwechselungen, Veränderungen statt, die nachher nicht mehr verbessert werden konnten. Vor allem aber waren die Evangelisten nicht Jünger der biographischen Wissenschaft und Kunst, die nach strenger Regel sammelten, sichteten, ordneten, sondern Enthusiasten, Gläubige, Missionare [1]). Das Erbauliche, das Seligmachende war der Gegenstand ihrer glühenden Neigung, nicht einfach die Wirklichkeit, deren Zeugen oder deren Anbeter sie geworden; sie fühlten sich nicht als Geschichtschreiber, sondern als Verkündiger der frohen Botschaft, selbstverständlich liessen sie weg, was ihnen nicht Evangelium zu sein schien, was ihre Empfindungen verletzte; denn das konnte ja auch nicht wahr gewesen sein. Sie schrieben auf, was ihnen gefiel und wie es ihnen gefiel, ängstliche Abwägung der Worte, der Buchstaben haben sie am allerwenigsten getrieben. Kritik haben sie geübt, aber als Morgenländer, durchaus subjective Kritik. Damit soll nicht behauptet werden, dass ihnen der Wahrheitssinn gefehlt habe, aber ich erinnere an das Wort von Aristoteles Poet. c. 9: καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν, weil die Geschichte nur Thaten und Schicksale eines Einzelnen, wie der Zufall sie gestaltet, be-

[1]) Wie fein bemerkt schon Maldonatus, ein Jesuit † 1583 bei Mt. 22, 1 ff., wo er den Bericht des Lc. 14, 16 ff. vorzieht: non fuit Matthaeo curae historiam ut gesta erat texere sed Christi doctrinam exponere.

richte, die Dichtung aber das Allgemeine zum Gegenstand habe, den Zusammenhang zwischen Charakter und Lebensloos nach dem Gesetze der Notwendigkeit. Wem es ganz und gar nur darauf ankommt — wie den Evangelisten — ein σπουδαῖον und φιλόσοφον aufzuzeichnen, wird der seine ἱστορία überhaupt von Zügen der ποίησις freihalten können?

Indes wir brauchen nicht bei Vermutungen zu verharren. Die synoptischen Parallelen entscheiden die Frage. Auch nicht die kleinsten Redestücke, die hieher gerechnet werden können, sind in zwei Evangelien buchstäblich gleich überliefert worden. Wenn Mt. 24, 28 schreibt: ὅπου ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί, so schreibt Lc. 17, 37: ὅπου τὸ σῶμα, ἐκεῖ καὶ οἱ ἀετοὶ ἐπισυναχθήσονται. Wenn bei Mt. 13, 31 den κόκκος σινάπεως ein „Mensch" λαβὼν ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ, bei Lc. 13, 19 λαβὼν ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ, so geschieht Mc. 4, 31 des Menschen überhaupt nicht Erwähnung: ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς; und dass der Senfsame anfangs das allerkleinste Körnlein, durch seine Entwickelung μεῖζον τῶν λαχάνων wird, betonen Mc. und Mt. gleicherweise, Lc. verschweigt es unbedenklich oder vielleicht aus naturwissenschaftlichen Bedenken. In grösseren Parabeln sind die Unterschiede zwischen den synoptischen Berichten noch beträchtlicher, z. B. in der vom Säemann und von den bösen Weingärtnern. Die Schlussfrage der letzteren: Was wird der Herr des Weinberges jenen Weingärtnern thun? beantworten bei Mt. 21, 41 die Hörer, die Hierarchen, bei Mc. (12, 9) und Lc. (20, 16) Jesus selber. Eins von beiden kann aber ursprünglich nur geschehen sein; und wenn F. L. Steinmeyer (die Parabeln des Herrn S. 133 f.) hier noch beides verteidigt, so findet S. 130 auch er die „Darstellung des Lucas am deutlichsten" und erkennt eigene Zuthaten der Evangelisten an: „Nur die Züge von der Kelter und von der Warte haben sie der prophetischen Stelle entnommen." Ein solcher Satz genügt, um darzuthun, dass heutzutage für Niemanden mehr eine Exegese der Parabeln Jesu ohne Kritik, d. h. ohne Unterscheiden von Ursprünglichem und Hinzugekommenem vollziehbar ist.

Die Abweichungen erstrecken sich aber nicht nur auf den äusseren Verlauf der Erzählung; sondern nicht selten auf die Deutung oder die erkennbar aus dem Vortrag herausschimmernde Auffassung einer Bildrede. Mt. bringt 18, 12 ff. das Gleichnis vom verlorenen Schaf, welches bei Lc. 15, 4 ff. steht, bei ihm dient es zur Erhärtung der These, dass der Vater im Himmel nicht „einen von

diesen Kleinen“ verloren gehen lassen will, bei Lc. zum Beweise, dass im Himmel mehr Freude ist über einen Sünder, der Busse thut denn über 99 Gerechte, die der Busse nicht bedürfen. Oder blicken wir auf die Zwillingsgleichnisse vom Lappen und Wein, die sich bei Mc. 2, 21 f., Mt. 9, 16 f. und Lc. 5, 36 ff. finden, so ist die Vorstellung bei Lc. eine andere, sofern er den neuen Lappen von einem neuen Gewande abreissen lässt, um das alte zu flicken — wovon Mc. und Mt. wolweislich nichts erwähnen, und sofern er doppelt schlimme Folgen daran knüpft: die Vernichtung des neuen und die Entstellung des alten Rockes — Mc. und Mt. erklären, dass der Schade durch solche Flickerei bald noch ärger wird — auch fügt Lc. nicht nur einen ganzen Satz am Schluss hinzu, den die Nebenreferenten nicht kennen v. 39: καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν (scil. οἶνον) θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν, er sieht in den Gleichnissen eine milde Entschuldigung der Anderen, Mc. und Mt. eine Selbstverteidigung.

Endlich werden dieselben Gleichnisreden von verschiedenen Berichterstattern an verschiedenen Stellen, zu verschiedenen Anlässen untergebracht, in verschiedenem Zusammenhang: nach Mt. 13 ist die Senfkorn- und die Sauerteigparabel am gleichen Tage wie die vom Säemann gesprochen worden; bei Lc. haben beide c. 13 eine viel spätere Stelle als die c. 8; und Mc. stimmt wol mit Mt. überein, übergeht aber die Sauerteigparabel ganz. Lc. erzählt das Gleichnis vom verlorenen Schaf dicht neben dem — unstreitig damit zusammen geschaffenen — vom verlorenen Groschen als gesprochen im Kreise selbstgerechter Pharisäer, Mt. adressirt es an die Jünger, deren hochfahrende Regungen dadurch gedämpft werden sollten. Die Ausrede, Jesus könne ja dasselbe Bild mehrmals und in verschiedenen Wendungen und mit verschiedener Ausmalung benutzt haben, leistet gegen keine der 3 genannten Erscheinungen etwas; eine Parabel wie die vom Weinberg mit ihrer betäubenden Wirkung auf die Hierarchen kann nur einmal — in einerlei Weise — gesprochen sein; und die Situation in Lc. 8 ist so unzweifelhaft dieselbe wie Mt. 13 und Mc. 4, vollends die in Lc. 5, 36—39 so unbestritten identisch mit der in den Parallelen, dass der Exeget nicht mit einem: „einmal so, ein anderes Mal so“ vorbeikommt, sondern zwischen den Referenten zu wählen gezwungen ist. Steinmeyer (a. a. O. S. 128) bekennt von Lc. 13, 34: „Bekanntlich hat Mt. diese Klage in einem späteren Zusammenhange und wol an dem richtigeren Orte referirt.“ Göbel hingegen freut sich (3. Abtl. S. IV)

über GRIMM's Zugeständnis, „dass das erste Evangelium selbst in der That die sieben Parabeln auf Einen Tag legt“, und fügt stolz hinzu: „Und das ist für mich genug“. Begreift er nur nicht, dass Lc. — auch ein kanonischer Evangelist — die Senfkorn- und Sauerteigparabeln auf einen viel späteren Tag als die Säemannsparabel legt und in eine Synagogenrede am Sabbat 13, 10: dass also, um mit gleichem Mass zu messen, constatirt werden müsste, Jesus habe sich derselben Worte zweimal bedient? Heisst dies aber nicht den Vorwurf der Geistesarmut und Unbeholfenheit auf Jesum legen, blos um nicht einen Evangelisten eines Irrtums oder einer Willkür zu zeihen? Denn in seiner Ausflucht (I. II S. 110), mit dem ἔλεγεν οὖν v. 18 reihe Lc. c. 13 nur ein Beispiel des Lehrens Jesu an das andere an, ohne chronologischen Zusammenhang mit dem vorangehenden Lehrstück, erklärt GÖBEL nur, dass er für den dritten Evangelisten ein Mass anzuwenden bereit ist, welches ihm beim ersten unbillig dünkt.

Wir schliessen aus dem Thatbestande, was schon von vornherein höchst wahrscheinlich wäre, dass die Ueberlieferung von Jesu, als sie in Schrift überging, bereits bei vielen seiner kürzeren und längeren Aussprüche im Unklaren war, wann und vor welchem Hörerkreise er sie gethan. So war es nicht nur möglich, sondern unvermeidlich, dass die eigene Thätigkeit der Schriftsteller eingriff und selber hinzufügte, was nun einmal unentbehrlich war, sollte ein leidliches Ganze zu Stande kommen. Und dass sie ihre selbständige Arbeit mit Bewusstsein und Absicht weit ausgedehnt haben, viel weiter, als wir es heut wünschten, das zeigt ja eine genauere Betrachtung ihrer Parallelabschnitte überall. Lc. hat den Mc. vor sich liegen, an den er im Allgemeinen sich vertrauensvoll anschliesst, oft kleinlich abhängig; aber zum wörtlichen Abschreiber wird er niemals, auch wenn er offenkundig keine Quelle daneben benutzt, legt er seine Hand an und ändert nach seinem Geschmacke. Mt. hat eine Vorliebe für Einreihung gleichartiger Stücke in grössere Zusammenhänge, da fragt er nicht, ob die Zeugnisse seiner Quellen solches erlauben, und — vielleicht! — hat Lc., dessen Ideal entgegengesetzt auf das πάντα ἀκριβῶς καθεξῆς ging, ebenso souverän diese Zusammenhänge wieder zerstückelt. EWALD hat darauf aufmerksam gemacht (Jahrb. d. bibl. Wiss. I. 135—138, II. 197), dass Sprüche und Gleichnisse in den Evangelien mehrfach nach bestimmten, runden Zahlen aufgereiht seien, am liebsten zu sieben und zu dreien (z. B. Mt. 13, Lc. 15) und bemerkt treffend, Keiner

werde annehmen, dass Jesus selbst seine Lehren in solchen Gruppen und runden Zahlen gegeben habe; es seien das Versuche der Kunst dem Gedächtnis nachzuhelfen, die während der Periode mündlicher Fortpflanzung gar nicht zu missen waren.

Bedeutsamer noch als dies Alles ist die Thatsache, dass die Gleichnisse der verschiedenen Evangelien den Charakter des Evangelisten deutlich zur Schau tragen. Es ist bezeichnend, dass Johannes gar keine enthält; aber am interessantesten, wie eigenartig die Gleichnisse bei Lc., zumal die nur von ihm überlieferten, gegen die des Mc. und Mt. sich abheben. Schon dem Inhalte nach, sofern bei Jenen die Reichsparabeln überwiegen, er aber die Trostparabeln bevorzugt, oder klarer: statt der auf die Heilsveranstaltung im Grossen bezüglichen lieber die von dem Heil der einzelnen Seele handelnden bringt; aber erst recht in der Gestaltung, allerwärts drängt sich seine Neigung zum Ausführen, zur Kleinmalerei, zum Individualisiren durch, er belebt die einförmige Handlung durch Einführung von Reflexionen, von Monologen, wovon bei den anderen Evangelisten nur dürftige Spuren offenbar werden [1]).

Die Auslegung der einzelnen Parabeln, der wir jetzt möglichst wenig vorgreifen möchten, wird Belege genug heranschaffen für den starken Einfluss, den die Evangelisten auch hier ihrer Denkart, ihren Anschauungen, ihrem dogmatisch-religiösen Standpunkte auf den überlieferten Stoff gestattet haben. Wenn ich nicht irre, hat zuerst C. Ph. Conz (Morgenländische Apologen 1803) dies klar erkannt und S. LXV ausgesprochen: „Haben wir die Parabeln Jesu's so, wie sie aus dem Munde des Lehrers gekommen sind? Ist nicht manches auf Rechnung der Evangelisten zu setzen? Sie stellen die Hauptsache dar, unbekümmert um die eigenen Worte Jesu's". Die Forschung hat diese Erkenntnis immer energischer zur Geltung gebracht und C. Weizsäcker's Wort (Unters. über die evangel. Gesch. 1864 S. 210) ist im Blick gerade auf die Eigentümlichkeit der lucanischen Parabeln unbestreitbar: „Alles dieses weist darauf hin, dass diese Reden jedenfalls ihre jetzige Fassung erst spät erhalten haben"; dies „erst spät" aber mit Weizsäcker zu ergänzen: aus der Freiheit des Schriftstellers. Ich brauche nicht erst her-

---

[1]) Wir kommen unten im 5. Abschnitt hierauf zurück. Vgl. auch Ewald, Jahrb. d. b. W. I, 138: „Die meisten der von Lc. aufbewahrten (sc. Gleichnisse) haben eine andere Art und Weise in der einzelnen Schilderung, stammen also sicher nicht aus jener Sammlung, wovon sich so vieles bei Mt. erhalten hat."

vorzuheben, dass diese Aenderungen selten Verbesserungen, Verfeinerungen gewesen sein werden: wenn in Mt. 22, 1—14 der König über die Gäste, welche seine Einladung ausschlagen, nicht blos ergrimmt, sondern v. 7 seine Heere ausschickt und die Mörder tödten und ihre Stadt (!) verbrennen lässt, so ist dies ein ungeschickter Zug, der in der Situation des Bildes höchlich befremdet, aber er fällt gewis dem Evangelisten zur Last, welcher die Geladenen auf das Volk Israel bezog und sich nicht versagen konnte, auf die Bethätigung des göttlichen Zornes, wie man sie anno 70 schaudernd erlebt hatte, hinzudeuten. Auch der Schluss dieses Gleichnisses v. 11—14, wonach der König einen Gast, der ohne Hochzeitskleid eingetreten war, hinauswerfen lässt, passt wenig zu dem Vorangehenden; wiederum liegt es nahe, ihn auf Mt. selber zurückzuführen: es schien ihm bedenklich, die Heiden so bedingungslos einzulassen ins Himmelreich, darum erfand er jene Scene, die ihm wenigstens nach seinen Begriffen erlaubte, auch im Blick auf sie mit dem warnenden Spruch zu enden: Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählet!

Wer vorsichtig Alles überschaut, was die verschiedenen Relationen ein und desselben Gleichnisses an Differenzen der Form und des Gedankens umfassen, der wird die unbedingte Echtheit der evangelischen Parabeln nicht zu behaupten wagen, wird zugestehen, dass manche in sehr verdorbenem Zustande nur erhalten sein mag, gleichviel ob wir das zufällig noch durch ein besseres Seitenreferat zu erhärten vermögen oder nur nach solchen Analogieen erschliessen. Der wird nicht mehr mit Lightfoot die Identität der Pfundparabel Lc. 19 und der von den Talenten Mt. 25 leugnen, da die eine ja auf der Reise zwischen Jericho und Jerusalem, die andere auf dem Oelberg ein paar Tage vor dem Passah gesprochen worden sei. Der grosse Holländer van Koetsveld zwar und noch ganz kürzlich Göbel und Steinmeyer wie der Schotte Bruce, von Lisco, Stier u. s. w. zu geschweigen, unterscheiden; doch nicht blos „der ultraliberale De Wette“ (!) und weitaus die meisten Exegeten unseres Jahrhunderts — darunter der Katholik v. Wessenberg — schon Calvin und sein jüngerer Zeitgenosse, der ausgezeichnete Jesuit Maldonatius waren unbefangen genug, Christum von solcher armseligen Selbstausplünderung freizusprechen. Wir erklären uns das Zusammentreffen eines Jesuiten mit De Wette nicht wie van Koetsveld (de Gelijkenissen van den Zaligmaker I S. 321) dadurch, dass beide einer höheren Autorität als der Schrift huldigen, nämlich der Kirche

und der Kritik, sondern aus ihrer klaren Logik, welche aus richtigen Beobachtungen auf sicherem Gebiete richtige Schlüsse zieht für ein minder sicheres. Ueber das Verhältnis von Mc. 4, 26—29 zu Mt. 13, 24—30 ist die Entscheidung schwieriger, aber Mt. 22, 1 ff. und Lc. 14, 16 ff. sind genau auf demselben Wege wie Lc. 19 und Mt. 25 von einer Urform herausgekommen. Die Motive zur Umformung lassen sich meistens ziemlich bestimmt vermuten, es sind ebenso oft bewusste wie unbewusste und zufällige; die heutige Gestalt der Jesusparabeln nötigt uns als Coefficienten für ihre Entstehung eine dem Ueberlieferungsstoff gegenüber nicht sklavisch gebundene, sondern frei weiterbildende Thätigkeit der Evangelisten und wol schon ihrer Vorgänger anzuerkennen. Insoweit also ist A. D. Loman im Recht, (Theol. Tijdschrift 1873 S. 203) zu behaupten, dass an authentische Reproduction der eigenen Worte Jesu hier nicht zu denken sei, und Lipsius bezeichnet (Jahrb. f. prot. Theol. 1877 S. 380) das Minimum kritischer Ansprüche mit dem Satze: „Es darf dermalen wol als ein anerkanntes Resultat der Evangelienkritik betrachtet werden, dass von den Gleichnisreden Jesu manche nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern in einer jüngeren Ueberarbeitung auf uns gekommen sind, welche auch den ursprünglichen Sinn mehr oder minder verändert hat.“ Es ist mit der Gleichnisrede Jesu nicht wesentlich günstiger bestellt als mit seinen anderen Worten: die Ueberlieferung ist eine mangelhafte, die Echtheit des Einzelnen mehr oder minder zweifelhaft, der Geist der Berichterstatter — und wie viele mögen dabei ihre Hand im Spiele gehabt haben von dem ersten Versuche einer Aufzeichnung an! — auf das Berichtete kräftig einwirkend. Dies erschwert unsere Arbeit; denn der Wert der Parabeln liegt in ihrem Schöpfer Jesus, nicht in ihren Ueberlieferern; wollen wir wirklich über die Gleichnisse Jesu etwas Brauchbares aussagen, müssen wir möglichst die Zuthaten der Tradition erst abschälen. Ohne eine Dosis von Zweifel dürfen wir uns nicht auf den Weg machen; wir verdenken den Evangelisten ihre Selbständigkeit nicht, aber wir treten ihren Schöpfungen mit gleicher Selbständigkeit entgegen. Es ist nicht etwa eine Erlaubnis zu kritisiren, die wir uns erbitten, sondern ein scharfer Vorwurf, den wir den meisten Vorgängern auf diesem Gebiete machen, dass sie sich solcher Erkenntnis verschlossen haben. Steinmeyer und Andere mögen auch triftige Gründe haben, mit der „modernen kritischen Exegese zerfallen“ zu sein; eine unkritische Exegese werden sie selber nicht wollen. Und folgende Sätze sind unan-

greifbar: Die Echtheit der evangelischen Parabeln ist keine absolute. Aus Jesu Munde sind sie so nicht hervorgegangen, wie wir sie jetzt lesen. Sie sind übersetzt, versetzt und innerlich umgesetzt worden. Die Referate, die 2 oder 3 Evangelisten von demselben Stücke liefern, stimmen nie völlig überein. Nicht nur der Ausdruck wechselt, sondern die Anschauung, die Ausführung, die Veranlassung, die Deutung, welche durch den Zusammenhang oder ausdrücklich gegeben wird; das geht soweit, dass man von einem lucanischen Parabelton im Gegensatz zum matthäischen sprechen kann. Was ein Evangelist als Parabel giebt, giebt ein Anderer fragmentarisch als Vergleich; Züge, die dem Einen das Wichtigste sind, unterdrückt der Andere. Lächerliche Unkritik, bei diesem Thatbestand das bei 2 Referenten Uebereinstimmende oder mangels jeden Seitenreferates gar nicht Bestrittene unbesehen als echt zu nehmen! Was mir Mt. allein über Parabeln und an Parabeln vorträgt, ist nicht sicherer, als was ich nebenher auch bei Lc. finde; ohne besonnene Prüfung ist nirgends die Stimme Jesu aus den Stimmen der Evangelisten herauszuhören.

Gottlob ist unser Unternehmen, Jesu selbst in seinen Gleichnissen zu begegnen, dennoch nicht aussichtslos. Wir finden keinen Grund, die Echtheit der evangelischen Parabeln überhaupt in Abrede zu stellen; im Gegenteil, wir sehen uns genötigt, ihnen eine relative Authentie zuzusprechen; ihr Kern ist fast ohne Ausnahme echt und geht auf Christum selber zurück. Dieser Satz scheint kaum einer Verteidigung zu bedürfen, da F. Chr. Baur noch 1860 im „Christentum der drei ersten Jahrhunderte“ S. 26 das Unmittelbare und Ursprüngliche des Christentums in unzweifelhaftester Gestalt in der Bergpredigt und in den mancherlei Gleichnissen Jesu ausgesprochen fand, da auch D. F. Strauss die Parabeln Jesu nie ernstlich angegriffen, von den 7 in Mt. 13 sogar 1864 „Leben Jesu“ S. 254 versichert hat, dass „sie in der Hauptsache, nächst der Bergrede, zum Aechtesten gehören, was uns von Aussprüchen Jesu geblieben ist“. Der blinde Hass hatte wol schon ein Mal und öfter mit der Existenz des Nazareners die Zugehörigkeit der Parabeln zu ihm bestritten, die Kritik aber sie mit Vorliebe zum Fundament gewählt. Die eigentliche Tübinger Schule stand bis auf Th. Keim und J. H. Scholten hierin treu zu ihrem Meister, blos Alb. Schwegler redete von fortdauernder Production evangelischer Reden und Sprüche innerhalb der ältesten Kirche; aber das Vertrauen zu den Gleichnisreden Jesu im Ganzen hat auch er nicht erschüttern wollen. Je entschiedener

die Schule dem vierten Evangelium allen historischen Wert bestritt, desto zäher hielt sie zu den Synoptikern und gerade die Parabeln, für welche „Johannes“ kein Herz hatte, während die Synoptiker voll davon sind, mussten ihr einen erwünschten Beweis für die Superiorität der letzteren als Geschichtsquellen liefern.

Heute können wir von allgemeinem Einverständnis über diesen Punkt nicht mehr reden. Zwar der „Veteran“ der in „Bibelglaube und Christentum“ Königsberg 1883, sowie in „der geschichtliche Christus und seine Idealität“ 1884, mit der Redseligkeit des Alters, mit dem Selbstgefühl des Autodidakten und mit dem groben Widerwillen eines „Rationalisten“ gegen streng quellenmässige Forschung so sehr wie gegen den allerdings recht unbequemen „Ekstatiker Paulus“ losschlägt, hat trotz aller Schmähungen gegen die bisherige, insbesondere die „liberale“ NTliche Kritik, z. B. eines Renan und Keim, ihre Resultatlosigkeit und ihren Resultatjammer, in den Hauptpunkten nichts Neues zu sagen gewusst und — matthäusbegeistert — neben Bergpredigt (cap. 5 und 6) und Vaterunser die Gleichnisse als das einzig sichere Fundament der geschichtlichen Erkenntnis des geschichtlichen Christus anerkannt. Aber eine Anzahl schweizerischer und niederländischer Theologen hat, wie sie glauben, auch hier durchgegriffen. Schon 1857 war G. Volkmar in seiner „Religion Jesu“ über die Gleichnisse Jesu merkwürdig wortkarg gewesen, 1870 erschien sein „Marcus und die Synopse der Evangelien“, dasselbe Werk 1876 in neuer Ausgabe vermehrt um das endlich für die hoffende Christenheit unbefangen festgestellte nicht multa, sondern multum vom Leben Jesu (S. 719—738). Im Wesentlichen die gleichen Resultate hat er einem weiteren Leserkreise in seinem „Jesus Nazarenus“ (Zürich 1881 ff.) geboten. Aus dem Hauptwerke ist ungemein Viel zu lernen; es ist originell, weil der Verfasser es ist und enthüllt allerwärts einen bezaubernden Scharfsinn, dazu den gewinnenden Herzton einer warmen und siegesgewissen Ueberzeugung. Aber, da Mc. hier, dieser „Erbauungs-Poet“ als einzige Quelle für das Geschichtliche von Jesu behandelt wird — die anderen Quellen von S. 719: Paulus, der Apokalyptiker und Josephus fliessen doch recht dürftig — und auch des Mc. stärkste Seite eine schöpferische Phantasie ist, so fahren die Gleichnisse, die vorwiegend in Mt. und Lc. sich finden, sehr übel; wie alles in diesen Nachtretern sind sie aus ATlichen Brocken und aus Mcstellen — zusammengestoppelt, wenn es Mt. ist — zusammengewoben, wenn es sich um Lc. handelt; der Rest ist (Jes. Nazaren. S. 58): Jesus habe frei in der Form des

Sinnbildes oder der Gleichniserzählung gesprochen, wovon schon die Propheten des alten Bundes ergreifende Vorbilder boten — wie verdächtig ist diese Vergleichung von Jes. 5 mit c. 12, 1 ff. des „Lehrdichters“ und gar sein c. 4, 30 f. mit Ezech. 17!; „ja über das Wesen des Gottesreiches hat Jesus nach der Fassungskraft seines noch so sinnbefangenen Volkes wol nie anders geredet, als im Sinnbild“. H. Lang (das Leben Jesu, Berlin 1872 S. 35) hat applaudirt: So hat Jesus nicht gesprochen, und so hat er nicht gehandelt, wie die Evangelien ihn sprechend und handelnd vorführen. „Dieser Jesus der Evangelien, ist nicht der Jesus der Geschichte“. Der Standpunkt der einseitigen Marcushypothese erlaubt kein anderes Ergebnis, denn wenn die schönsten, sinnigsten Parabeln, die unstreitig Lc., hin und wieder auch Mt. (z. B. 25, 14—30) hat, reine Erfindungen sind, so kann man zu den Parabeln bei Mc. allerdings nicht viel mehr Vertrauen haben und wer erst an den Parabeln Jesu verzweifelt ist, wird folgerichtig an den anderen vorgeblichen Jesureden auch verzweifeln. Allein die Züricher sind noch nicht an die äusserste Grenze gegangen. A. Pierson, einst Heidelberger Professor, nahm 1878 Abschied von der Theologie mit der Schrift: De Bergrede en andere synoptische Fragmenten. Das Resultat dieser ziemlich unzusammenhängenden und in ihrer oberflächlichen Willkür und absprechenden Sicherheit an Br. Bauer's Irrlichterei erinnernden Arbeit ist, dass die Untersuchung der Evangelien höchstens noch im Interesse der negativen Kritik fortgeführt werden darf, um festzustellen, „dass für eine Biographie Jesu von den Evangelien nichts von Bedeutung zu erwarten sei“; nur für eine Geschichte der Ideen in den beiden ersten Jahrhunderten unserer Aera hätte das Weiterforschen auf diesem traurigen Gebiet einen gewissen Werth. Das Buch hat in Holland viel Aufsehen gemacht; die theologischen Führer selbst von der äussersten Linken haben sich nicht angezogen gefühlt, und nach meiner Meinung verdient es keine weitere Widerlegung. Indessen ist nur die hochfahrende, leichtfertige Art seiner Kritik, nicht sein Endergebnis auch in seinem Vaterlande so entschieden zurückgewiesen worden. A. D. Loman, Professor in Amsterdam, der neuerdings — nicht ohne Beifall in Holland und Seitens des Breslauer Israeliten M. Joel — die Echtheit der vier paulinischen Hauptbriefe zu bestreiten begonnen hat, war schon vorher beschäftigt als echter „Jungtübinger“ die Consequenzen auch auf dem Boden der Evangelienforschung zu ziehen, vor welchen Alt-Tübingen noch zurückgeschreckt sei, nämlich die Synoptiker mit gleichem

Masse wie den Johannes zu messen. Hatte Johannes als der Symboliker par excellence sich erwiesen, dem alle Geschichte, Worte wie Werke, nur Kleid der Idee ist, so versuchte LOMAN die Synoptiker auch auf diesen Charakter hin anzusehen und richtig — sie trugen ihn; immer deutlicher ward es dem Forscher: sie sind nicht besser denn Johannes; sie wollen auch keine Geschichte schreiben, sondern Gedanken vortragen in dünner Umhüllung. Eine Reihe von Aufsätzen aus seiner Feder, publicirt in der Leidener Theologischen Tijdschrift von 1867 an, sucht Belege für diese Auffassung zusammenzutragen; gerade die Parabeln müssen dazu besonders herhalten; sie werden uns vorgestellt als kunstvolle, wolüberlegte Apokalypsen christlicher Zustände bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts. LOMAN hat sich (a. a. O. 1879 S. 161) beklagt, seine Aufsätze seien von den Mitforschern unbeachtet geblieben: nun, dies Schicksal verdienen sie nicht; denn sie sind mit Ruhe und Sachkenntnis geschrieben, breit, aber mit vollem Ernst und redlichem Wahrheitsstreben. Seine These lautet (a. a. O. 1872 S. 185 f.): „Ja, was ist eigentlich die Parabel im Allgemeinen nach der Theorie der Synoptiker anders als das μυστήριον des Paulinischen Evangeliums von Jesu selber auf verdeckte, nur den Eingeweihten durchsichtige Weise gepredigt? Müssen wir auch bei dieser Auffassung mit der Ansicht brechen, als besässen wir in den synoptischen Gleichnissen Fragmente von Jesu eigener Lehre, so wird uns doch der wirkliche Sinn der Evangelien selber um so deutlicher dadurch, weil wir erst hierin den Schlüssel finden, um das Rätsel ihrer Entstehung und Zusammenstellung zu lösen.“ 1873 S. 175—205: „het mysterië der gelijkenissen“ wird dies näher ausgeführt, S. 203 die Festhaltung des Gedankens im Allgemeinen erlaubt, dass Jesus beim Mitteilen seiner Ueberzeugungen sich vielfach der Parabelform bedient habe, nur dürfen wir dabei nie vergessen, „dass wir es hinsichtlich der Besonderheiten von Jesu Gleichnisunterricht nicht weiter als zu einigen Vermutungen bringen können“. Gewis werde Jesu in dieser Art der Unterweisung seine rabbinischen Zeitgenossen übertroffen haben; aber den Beweis für seine Superiorität als Lehrer auf Grund der Parabeln vermögen wir nicht anzutreten, nur wahrscheinlich sei, dass der eigene Unterricht Jesu zu der parabolischen Fassung seiner Lehre, wie sie ihm in den synoptischen Gleichnissen in den Mund gelegt wird, Veranlassung geworden ist. Auf ähnlichem Standpunkt scheint E. HAVET (Le Christianisme et ses origines IV p. 53 ff.) zu stehen; dass Christus in Parabeln gelehrt habe, sei nicht zu bestreiten; aber

was von evangelischen Gleichnissen erwähnt wird, wird den Evangelisten zugeschrieben. LOMAN ist jedoch noch vorangeschritten; a. a. O. 1875 S. 152 versichert er: „Niemand von uns wird jetzt mehr geneigt sein, das Urteil zu unterschreiben, welches die Tübinger [1]) bei ihrem ersten Auftreten über die Glaubwürdigkeit des Papias aussprachen. Namentlich werden wir Bedenken tragen, ihnen nachzusprechen: „ „kein Unbefangener wird einen Augenblick bezweifeln, dass die Reben des Papias (man erinnere sich des ἄγραφον Christi über die kolossalen Weinstöcke und Trauben in der zukünftigen Welt, das wahrscheinlich von Papias überliefert und von Iren. v 33 aufgenommen worden ist) nur demselben Boden rabbinischer Phantasie entsprossen sein können, aus dem auch der Behemoth und der Leviathan hervorgegangen sind." " Das ist doch nicht die wahre Unbefangenheit, welche a priori als unmöglich annimmt, dass Jesus seine Erwartungen bezüglich des Himmelreichs von Zeit zu Zeit auch in solchen Parabeln ausgesprochen habe, welche unser ästhetisches Gefühl unangenehm berühren. Wenn man auf die Form achtet, in der Jesu Parabeln von den verschiedenen Evangelisten vorgetragen werden, und beachtet, wie dort überall die Spuren von Um- und Ueberarbeitung wahrzunehmen sind, während der Chiliasmus der Apokalypse wie der des „Presbyters" bei Papias und Irenäus, ganz aus einem Stück und echt jüdisch-national gefärbt ist, so wird man viel eher geneigt sein, die höhere Ursprünglichkeit, was die Form dieser Parabeln betrifft, bei der φωνή zu suchen, welche durch Papias für uns eine μένουσα geworden ist, wenn wir auch in diesen einseitigen Traditionisten keineswegs die Träger des echten christlichen Lebensprincips anerkennen." Man wird sich nach dieser Probe nicht wundern, wenn LOMAN schliesslich noch die letzte Consequenz gezogen hat und in seinen Quaestiones Paulinae (Th. Tijd. 1882, H. 2 ff.), sowie dem Aufsatz Verdediging en Verduidelijking (ib. H. 6 S. 593 ff.) jeden historischen Untergrund für das synoptische wie das Johanneische Gedankengebäude verneint. Nichts in den Quellen führt über Stimmungen, Hoffnungen, Erfahrungen des Jahres 70 p. Chr. hinaus; es ist nicht unmöglich (S. 615), „dass einige Eigenschaften und Besonderheiten, die die Evangelisten Jesu von Nazareth zuschreiben, sich in einer dazumal in Palästina lebenden Person vereinigt haben, doch, was an dieser Person mit gutem Grund historisch genannt werden kann, reicht nicht hin, um ihn zum Anfänger einer

[1]) Theolog. Jahrb. I 1842, S. 202.

neuen religiösen Weltbewegung zu stempeln!" Und S. 613 fragt LOMAN seinen Gegner SCHOLTEN: „Kennen wir „Modernen" den historischen Jesus? Wissen wir, wollen wir etwas wissen von diesem Christus κατὰ σάρκα? Nein doch, nein! Warum denn uns anstellen, als ob es anders wäre?" [1]).

Hiermit würde eine abgesonderte Behandlung der evangelischen Parabeln sinnlos werden; denn wenn sie nur Sinnbilder mitten unter lauter Sinnbildern sind, verlangen und erlangen sie auch nur mit und in dem Ganzen ein Verständnis. Daher müssen wir das Recht zu unserer Arbeit durch Widerlegung dieser Thesen uns erstreiten.

Gegen die letzte Phase solcher auflösenden Kritik ist zu erwidern, dass sie jedes Gefühl für Möglich und Unmöglich, und somit leider das wichtigste Erfordernis der Kritik verloren hat. Also nun soll der Unterschied zwischen Johannes und den Synoptikern, dieser Unterschied von Sinnbild und Geschichte, von idealer und realer Wirklichkeit, wieder verschwinden, obwol doch auf diesem Unterschiede die Tübingische Kritik beruht? Und die Synoptiker sind, wie der Zebedaide, Männer, die eine Geschichte dichten mit vollem Bewusstsein, dass sie Dichter sind, dass sie nur Gedanken personificiren? Woher dann aber diese seltsame Mischung von Abhängigkeit und Freiheit? dass einer den anderen abschreibt, selbst wo er ihn offenbar nicht oder nicht recht verstanden hat und nebenher weiter dichtet als wäre er der erste auf dem Plan bei diesem sonderbaren Streite? Woher diese wundersame Einigkeit in einer weitverzweigten Literatur — denn eine gute Zahl von Quellenschriften und Evangelien aus jenem Jahrhundert sind uns ja dem Namen nach bekannt — dass alles den Eindruck macht, als handelte es sich um eine geschichtliche Person? Glaubt LOMAN wirklich an solch eine kecke Mythenbildung mitten in einem Culturvolke, unter den Augen derer, welchen sie das Existenzrecht absprach, der Gesetzesmänner, und mit solch beispiellosem Erfolge? Doch ich verschwende Raum mit diesen Einwürfen; ein Gelehrter, der die Gestalt des Paulus aus der Geschichte ausmerzen will und die Briefe an die Galater, an die Korinther für Dichtungen erklären, mit dem ist alles Verhandeln hoffnungslos, weil er kein Sensorium mehr hat für den Herzschlag der Wirklichkeit, für die Triebe echten

[1]) Näheres über diese symbolische Auffassung Jesu als des idealen Sohnes der jüdischen Nation, der Verkörperung israelitischer Lieblingsideen s. Jahrb. f. prot. Theol. 1883, S. 593 ff. bei VAN MANEN.

Lebens. Ja, wenn wir von Jesus nichts wüssten, als was das Johannesevangelium umschliesst, könnten wir seine Existenz nicht bezweifeln, würden wir einiges Bestimmte über ihn aussagen: gerade die Erscheinung, wie in dieser Schrift ein widersetzlicher Stoff nicht ganz mit Glück bemeistert wird, wie die vorgefundene Geschichte und die hinzugebrachte Idee nicht rein in einander aufgehen, wie der Hochflug des Prologs nachher gebunden ist durch die Anziehungskraft der Erde, gerade dies beweist so stark wie möglich die Historicität des Kernes. Nun aber erst die Synoptiker mit dem Lucasprolog, mit ihren Geschlechtsregistern, mit all den Erzählungen und Reden, die eben in ihren Widersprüchen, Ausschmückungen, Abgerissenheiten durchaus dem Bild entsprechen, das wir von dieser Geschichtschreibung unter diesen Umständen erwarten müssten! Sie wären keine Menschen von Fleisch und Blut und ihre Werke keine menschlichen Werke, wenn sie das wären, was LOMAN sie sein lässt. Mag er der Sage Feld zumessen, so viel er will, das stört uns nicht; in der israelitischen Geschichte hat die Sagenbildung immer eine bedeutende Rolle gespielt; der Mythus, die Symbolmalerei sind auf anderem Boden erwachsen; nein die hohlen Augen des Sinnbildes schauen aus den frischen Erzählungen der Synoptiker nicht zu uns heraus!

Aber über LOMAN's vorletzten Schritt, seine Hingebung an die Presbyter-Papias-Irenäus-Parabel können wir nicht anders urteilen. Ist sie in irgend einer Weise echter als die synoptischen Parabeln, so ist das Christentum aus seinem Gegenteil erwachsen; ein Jesus mit so fleischlich-sinnlichen Erwartungen vom Gottesreich wäre selber nur ein σμικρὸς τὸν νοῦν gewesen, nichts mehr als jeder Jude. Und erst Paulus hätte ein neues Moment in die bis zu ihm schlechthin jüdische Messianerbewegung hineingetragen; hätte sich aber zugleich einer grenzenlosen Thorheit schuldig gemacht, indem er sein Glauben und Hoffen aufbaute auf Leben, Wahnlehre und Sterben eines fanatischen, engherzigen, geistesarmen Schwärmers. Wunderliche Gerechtigkeit, einen Meister kennen lernen und beurteilen zu wollen nach den Aeusserungen seiner ungelehrigsten, beschränktesten Schüler! Uns ärgern die Spuren von Um- und Ueberarbeitung in den synoptischen Gleichnissen nicht, im Gegenteil, sie erfreuen uns als Documente, dass ein alter, guter Kern da war; wenn die Einheitlichkeit des chiliastischen Geistes eine Bürgschaft der Authentie liefert, warum adoptirt denn LOMAN nicht alle Fabeln und Spielereien dieses Geistes?

Ich sehe in dieser Bevorzugung einer so spät bezeugten Parabel, die überdem gar keine ist und also nicht mit den synoptischen Parabeln zur Vergleichung auf eine Linie gestellt werden dürfte, nur das Bündnis von Dogmatismus und Skepticismus sich vollendet offenbaren, welches einen Teil der holländischen Theologenwelt leider so sehr charakterisirt. Da waltet der Aberglaube an das Gesetz aufsteigender Entwickelung, der heisshungrig alles Geschichtliche verschlingt; wenn über einen Mann wie Jesus verschiedene Nachrichten vorliegen, so versteht sich für jene von selbst, dass die glaubwürdigste die ist, welche die dürftigsten Vorstellungen von ihrem Gegenstande gestattet; denn die höhergreifenden können nur spätere Versuche sein, das nunmehr als mangelhaft Empfundene abzustreifen. Dass aber Papias, Irenäus, Epiphanius u. s. w. mangelhaft finden mochten und unterdrücken, was uns herrlich erscheint und was Manchem vor ihnen ebenso erschien, das lassen jene logischen Kritiker sich nicht einfallen. Man will nicht einräumen, dass die Entwickelung nicht immer gleichmässig und in derselben Richtung fortgeht, dass eine Treppe gerade so geeignet zum Herabsteigen ist, wie zum Aufwärtsklimmen; es fehlt jener Kritik selber alle Originalität, bedauerlicherweise sogar der Begriff einer originalen Persönlichkeit. Weil sie nichts als Zahlen achten und alles nachrechnen wollen, so erklären sie jedes Geheimnisvolle und Unfassbare, was grossen Menschen immer anhaftet, für nicht vorhanden. Von dieser kleinmütigen, gleichmacherischen „modernen“ Zweifelsucht ist die natürliche Kehrseite eine optimistisch scheinende Vorstellung von der Entwickelung, die aber mit ihrem: „es geht allezeit vorwärts“, Sichentwickeln und Fortbewegtwerden verwechselt, als ob der Geist ein Stein wäre, den ein Windstoss unaufhaltsam den Berg hinaufrollt! Schon die Natur erträgt diesen Begriff nicht, geschweige die Geschichte; jene Kritiker schreiben auch nie Geschichte; natürlich, sie werden an allen Quellen irre, weil die Quellen nie zu ihren Forderungen stimmen; bei Jesus nicht, bei Paulus nicht, bei den Propheten[1]) nicht; drum muss alles untergeschoben, alles erdichtet sein.

Diese Kritik ist nun bei aller Modernität ein ungeheurer Rückschritt; sie befindet sich wieder einmal à la Philo auf der Suche nach dem tieferen Schriftsinn und teilt mit allen Schwärmern den

[1]) Der oben erwähnte E. Havet, auch ein Kind jenes dogmatistisch-skeptischen Geistes, findet die Existenz der Propheten im 8. 7. 6. Jhdt. v. Chr. unmöglich und placirt ihre Schriften samt und sonders freudestrahlend in die Zeiten der maccabäischen Kämpfe, Tome III: le Judaïsme.

Fanatismus, blos ihren tieferen Schriftsinn gelten zu lassen; es ist kein zufälliges Zusammentreffen, wenn LOMAN seinen Aufsatz in der Th. T. 1873 S. 205 mit einer Berufung auf ORIGENES schliesst: „Was in den Evangelien geschrieben steht, ist so einfach nicht, wie Manche meinen. Nur für die Einfachen (τοῖς ἁπλοῖς) ist alles einfach, aber für die, die etwas feinere Ohren und Verständnis haben, liegen darin Gedanken von tiefer Weisheit und grossem Gewicht verborgen“ [1]).

Diese Erscheinung verdient grössere Aufmerksamkeit, als ihre bisherigen Früchte rechtfertigen mögen, weil sie den Fehler eines weithin herrschenden Standpunktes nur rücksichts- und ganz geschichtslos ausgebildet hat. In dieser Kritik hat sich m. E. die Tendenzkritik bei lebendigem Leibe selber aufgezehrt. Die Frage nach der Tendenz des Verfassers hat in ihrer Anwendung auf die geschichtlichen Bücher des N. T., glaube ich, noch mehr Unheil als Heil gestiftet. Dass die Individualität des Erzählers, ob er nun von Samuel und Saul oder von Paulus und Petrus oder von Jesus und den Pharisäern berichtet, auf seinen Bericht einwirken würde, war selbstverständlich, und um so gewisser, je weniger reflectirend, kritisch, vor Fälschungen besorgt jene Zeit und jener Schriftstellerkreis war. Auch ihre dogmatische, meinetwegen Parteistellung, musste von vielleicht bedeutendem Einfluss auf ihre Arbeit sein. Allein diese richtige Erkenntnis verdarb man, indem man die Einflüsse in bewusste Grundsätze umsetzte und die Erzähler als rein von dem Interesse ihrer Partei geleitete Federn aufzufassen sich gewöhnte. Man nahm ihnen die Unbefangenheit, gab ihrer Willkür und Berechnung ein grenzenloses Feld und wurde zuletzt natürlich selber ängstlich, ob man ihnen noch irgendwelche Treue und Objectivität zutrauen dürfe. Ich sehe eines der unsterblichen Verdienste RENAN's darin, dass er dieser Tendenzwirtschaft etwas gesteuert hat; mit durch ihn, dem man freilich nur herkömmlichen Tadel widmet, hat die deutsche Theologie gelernt, dass man ein vorurteilsloser Forscher sein kann, ohne gleich die Evangelisten von dem einzigen Vorurteil ihrer Stellung zu Paulus verblendet halten zu müssen. Nicht einmal für Johannes ist diese Anschauung richtig, nicht einmal der hat mit principieller Kunst die Geschichte Zug um Zug in das Gewölk seiner Theologie hinaufgehoben — den Anderen wird man mit solchen Vorstellungen noch viel weniger gerecht. Am

---

[1]) Orig. Comment. in Matth. X.

meisten freilich schadet man dadurch der Sache, dem Gegenstande der Forschung. Bei jedem Satz der kanonischen Synoptiker oder der Quellen, die man herauszuhören meinte, fragte man sich zuerst: welche Tendenz hat ihm diese Form gegeben, dient er dem Paulinismus, oder dem Judaismus, oder dem vermittelnden Petrinismus als Waffe? nicht allein den Impuls zum Schreiben, sondern auch die Auswahl, dann die Anordnung, dann die Gestaltung der Jesusworte und Jesusthaten sollte einzig die Tendenz erklären. Wer sucht, der findet, und das Finden steigert die Lust zum Suchen, so ging Volkmar noch einen Schritt weiter und erklärte die Tendenz bereits auf ihrer früheren Stufe — der synoptischen — für reif nicht nur zu verschweigen und zu verändern, sondern zu erfinden. Mc. ward als Tendenzpoet gekrönt, merkwürdigerweise aber wird er von den prosaischen Nachahmern Lc. und Mt. an Dichtungsfertigkeit bedenklich übertroffen.

Indes die meisten Beweise für das alles sind mehr gesucht als gefunden. Unverkennbar soll in den Parabeln, z. B. in ganz Lc. 15 und 14 ein grosser Gegensatz uns entgegentreten: „Der Jude im Ringen um seine Vorrechte, welche die siegreich vordringende Fahne des Paulus dem verlorenen Heiden zuwendet“ (H. Lang S. 34). Das sei aber der Hauptgegensatz der apostolischen Zeit. „Wenn dies in der Zeit Jesu vorgegangen ist, was bleibt für die Zeit nach Jesus? Sie wird rein unverständlich, ihre Kämpfe gegenstandslos, ihre Helden unbegreiflich“. Lazarus ist der arme Heide, der reiche Mann der gesetzesstolze Israelit, der Unkraut säende Feind in Mt. 13 Paulus, dieser Fälscher des Evangeliums nach judaistischer Auffassung, die Adler in Lc. 17, 37 die römischen Legionen, die sich auf das verwüstete Jerusalem niederstürzen, der Feigenbaum das Volk Israel, um welches Jesus sich lange genug bemüht hatte, aber umsonst. Leicht war es nachzuweisen, dass solche Gedanken und Sätze aus Jesu Munde nicht stammen können — aber man vergass zu beweisen, dass man jene Bilder und Stellen richtig gedeutet hat, dass sie nicht einen näherliegenden Sinn haben, der vortrefflich zu Jesu Zeit und Bewusstsein passt. Jene Deutungen brauchte man grösstenteils nicht einmal selbst zu erfinden; die früheren Jahrhunderte hatten sie in stattlicher Zahl zur Auswahl aufgehäuft, nun entnahm man aus der Masse diejenige, welche zu der gewünschten Tendenz stimmte, unbekümmert, ob solche Exegese auch die einzig richtige sei, ob nicht eine andere näher läge. Es fehlte an methodischer Parabelauslegung; man legte hin-

ein, was einem beliebte und schloss dann: weil sie zu Jesu Zeit mit diesem Inhalt nicht denkbar sind, sind sie erst nach Jesu Zeit entstanden. Auch E. Renan ist hierin noch zu weit gegangen. In den 7 Gottesreichsparabeln sieht er die späteren Ideen wundervoll ausgedrückt: „où toutes les innocentes rivalités de cet âge d'or du christianisme ont laissé leur trace" [1]). Den christlichen Schammaiten, den Ueberstrengen, habe man mit der Gastmahlsparabel Mt. 22, 1—10 geantwortet oder mit der die Scheidung hinausschiebenden von den Fischen Mt. 13. Paulus in seiner Gleichberechtigung mit den Uraposteln werde verteidigt durch die Parabel Mt. 20, 1—16 vom Lohn der Arbeiter im Weinberge, das Jesuswort Mt. 19, 30: „Die Ersten werden die Letzten sein" habe diese Schöpfung veranlasst. Aber nun passt diese Gnome so schlecht zu der ihr unterstellten Parabel, welche nichts von Rollentausch berichtet, dass sie erst später hinzugefügt sein muss, und ein unvoreingenommenes Auge wird den Paulus in diesem Bilde nirgends entdecken. Gegen den Einwand von der Beziehung der Parabel auf Verhältnisse und Streitfragen der apostolischen und nachapostolischen Zeit erwidern wir kurz, dass diese Beziehung in den meisten Fällen unten als sehr unwahrscheinlich nachgewiesen werden wird, und dass die Punkte, wo sie wahrscheinlich ist, entweder deutlich ein späterer Einschub (so Mt. 22, 1 ff.) sind, oder wenigstens eine andere unbedenkliche Deutung zulassen. Dass die Evangelisten selber mit ihren Parabeln keine Beiträge zur Biographie Jesu, sondern lediglich verhüllte Schilderungen ihrer eigenen Zeitumstände geben wollten, schliesst Loman aus der wunderlichen Begründung des Parabelredens in Mt. 13, 10 ff.; auch dafür hoffen wir später eine näherliegende Erklärung zu geben. Die Differenzen der Wiedergabe paralleler Gleichnisse in verschiedenen Evangelien sind am allerwenigsten ein Beweis gegen ihre Echtheit überhaupt. Selbst Fälschen ist noch nicht so viel wie Erdichten und wenn der zweite, der dritte, der sechste Evangelist bei aller Freiheit der Bewegung die Hauptsache aus seiner Vorlage treu beibehielt — wir ersehen es daraus, dass sie darin alle noch heut zusammentreffen — so brauchen wir über den ältesten nicht geringer zu denken, so wird er sich ebenfalls an seine Quelle, sein Gedächtnis oder wen sonst treulich gehalten haben. Nun ist es bei allen Abweichungen unter den Parallelen fast nie die paulinische oder vermittlungstheologische

[1]) S. les Évangiles 1877, S. 201.

oder judaistische Tendenz, die sie herbeigeführt haben kann; die meisten sind formal-ästhetischer Natur oder Folgen von Misverständnissen. Wenn die Tendenz so stark bei dieser ganzen Literatur beteiligt gewesen wäre, so würde einer dem anderen auch mehr auf die Finger gesehen haben; und in ihrem eigenen Interesse würde die Tendenz genötigt gewesen sein streng quellenmässig zu verfahren, um sich nicht vor Besserunterrichteten zu compromittiren, nur in Auswahl und geschickter Gruppirung des Stoffes hätte der Vorsprung gesucht werden müssen.

Die Abweichungen des einen Synoptikers vom anderen begrüssen wir als die schönste Bestätigung der relativen Zuverlässigkeit ihrer Arbeit; wo wir ihre Quellenbehandlung controliren können, leidet sie wol an mancherlei Fehlern, Misverstehen, Ungeschick, Verwechselungen, Wiederholungen, ist auch nichts weniger als in modernem Sinne gewissenhaft, flösst aber Vertrauen ein für die Hauptsachen, weil sie conservativ ist, aufs Vermehren bedacht und von Liebe und Ehrfurcht beseelt für ihre Gegenstände. Dass sie aber unstreitig gerade der Parabelrede nicht mit vollem Verständnis gegenüberstehen, ist uns doppelt willkommen, weil wir ersehen, dass sie auch Stoffe bringen, mit denen sie zumal für ihre Tendenz nichts anzufangen wissen, allein sie fanden sie vor und mochten sie nicht preisgeben — bringen sie sie dann etwa nicht aus einem halb und halb geschichtlichen Interesse?

Gegen Volkmar im Besonderen ist hervorzuheben, dass seine synoptische Theorie mit Hülfe der Parabeln beinahe komisch wird. Mc. mit seiner schöpferischen Phantasie bringt keine 20 Gleichnisreden zu Stande; Lc. dagegen hat fast drei Mal so viel und Mt. kaum weniger als Lc., 35 hätte Lc. frei erfunden, denn die Lappen, die Volkmar aus Mc. und dem A. T. jedesmal als die Bestandteile vorzeigt, verbitten wir uns; wenn irgend etwas, so sind die Lcparabeln kein Flickwerk und sogar Mt., der die Mcgleichnisse samt und sonders und ebensoviele lucanische übernahm, hatte bei aller Qual des Wählens und Umschreibens in's Judenchristliche noch dichterische Musse und Mut genug übrig, um wiederum verschiedene und nicht üble neue zu fertigen? Wenn Lc. und Mt. so eng an Mc. sich anschliessen trotz ihres abweichenden Standpunktes, müssen sie ihn ja für gut geschichtlich gehalten haben, und doch hätten sie sich so ernstlich auf's Weiterdichten gelegt? Uebrigens ist Mt. 20, 1—15 wie gesagt, keinesfalls von dem geschaffen worden, der es durch die Gnome 20, 16 = 19, 30 so mühselig und unglück-

lich bei sich eingereiht hat; und wenn Lc. das Haushaltergleichnis 16, 1—8 erst selber erdichtete, so versteht er nichts so gut als sich Schwierigkeiten zu bereiten, denn wie quält er sich v. 9—13 ab, dieser Parabel einen erbaulichen und unanstössigen Sinn abzugewinnen!

Quellen, auf die der Evangelist sich verliess, erklären allein solche Erscheinungen befriedigend; und wenn man nach Jesu Tode, wie RENAN annimmt, zu den reizenden Fabeln, die Christus wirklich gesprochen, andere im selben Stil hinzufügte, die sehr schwer von authentischen zu unterscheiden sind, so werden wenigstens die kanonischen Evangelisten das nur ganz ausnahmsweise unternommen haben. Der voraufgehenden mündlichen Ueberlieferung wollte VAN KOETSVELD für die Parabeln besonderes Vertrauen schenken; Worte würden leicht verfälscht, halb vergessen; eine Galerie von Bildern könne nur vernichtet oder erhalten werden. An dieser Bemerkung ist ohne Zweifel richtig, dass solche Bilderzählungen sich besser einprägten und von Mund zu Mund fortpflanzten als mehr abstracte Sätze, dass sie viel weniger der Verdrehung ausgesetzt waren.

Folgende Thatsache scheint mir jedoch für die Echtheit der Parabelreden Jesu im grossen Ganzen am stärksten in's Gewicht zu fallen. Die parabolische Lehrweise steht in der christlichen Literatur einzig da. Von den verwandten Bildungen im A. T. und auf rabbinischem Boden werden wir noch ausführlicher zu handeln haben; ich darf behaupten, dass sie den Vergleich mit den Parabeln Jesu nicht entfernt aushalten. Und im N. T. hat nicht ein Schriftsteller es Jesu in dieser Beziehung nachgethan. Wir haben von Paulus lange Briefe; der war gewis ein echter Jünger Jesu; die anderen Briefschreiber des Kanons haben ihren Titeln zufolge Jesu sogar persönlich nahe gestanden; wenn denn das Parabeldichten so leicht und verbreitet war, dass mindestens drei Evangelisten es um die Wette trieben, wenn es für christlich galt, warum hat dann von den Anderen keiner es versucht? denn Pauli Bilder von der christlichen Kämpferschaft, von dem Oelbaum, oder die Allegorie des Epheserbriefes von der Waffenrüstung des Gläubigen, wie tief stehen sie als Bilder unter der edlen Hoheit der synoptischen Parabeln! Warum hat der Apokalyptiker, dem wahrlich eine glühende Phantasie nicht fehlte, nichts Aehnliches erzeugt? Warum ist in dem vierten und den apokryphischen Evangelien dieser Quell der Poesie so gänzlich versiegt? Hatten die Synoptiker sich die Hand gegeben das Geheimnis

der Kunst nicht zu verraten? Haben sie es sich gehalten trotz ihrer so verschiedenen Tendenz? Wie erklärt sich, dass Lc., der im Evangelium so köstlich Parabeln zu erzählen, so lieblich ihre Reize zu entfalten weiss, dass der in den zahlreichen Reden der Apostelgeschichte nicht **eine** vorträgt? Ist es nicht augenscheinlich, dass er sie wol nachzuerzählen, aber nicht zu erfinden verstand, dass er bei Jesus mit dem ersteren auskam, bei Petrus und Paulus aber der letzteren Kunst bedurft hätte[1])?

Ich will den inneren Beweis für die Echtheit der Parabeln — auf den VAN KOETSVELD energisch hinweist, jenen Skeptikern à tout prix nicht entgegenhalten, dass eine Redeweise von solcher Originalität und Würde blos von einem Genie geübt, nicht aber wie etwas Alltägliches von seinen Biographen gehandhabt worden sein kann, aber ich will doch bitten, dass jene Zweifler neben dem Evangelium den Hirten des Hermas lesen und dessen Similitudines, um einen Geschmack von Erfinder und Nachahmer zu bekommen; wie frostig, armselig, beinahe albern erscheinen doch seine Producte gegen die tiefen, leichten, lichten Gleichnisse Jesu! Welch' einen Respect müsste VOLKMAR dann selbst vor dem von ihm so herb getadelten, immer wieder am Ohr gezupften und in die Ecke gestossenen Mt. gewinnen! Wenn den äsopischen Fabeln, die viele Jahrhunderte nach Aesop erst aufgezeichnet worden und in verschiedenen Recensionen auf uns gekommen sind, bei allen Differenzen ein alter, echter Kern zugestanden wird, wie verkehrt ist es dann um einiger Abweichungen willen zwischen Mt. und Lc., oder zwischen diesem und Mc. die Echtheit ihrer Parabeln rundweg zu leugnen.

Uns liegt nicht daran, hier mit allgemeinen Erwägungen jeder einzelnen Gleichnisrede bequem die Authentie zuzuschieben, die jedesmal besonders zu prüfen sein wird; aber wir hoffen gegen rechts und links begründet zu haben, dass wir nicht mit überspannten Erwartungen, jedoch mit gutem Vorurteil an die synoptischen Parabeln herantreten; dass ihnen durchschnittlich ein echter Kern

[1]) STEINMEYER a. a. O. S. 4, Anm. 2 hat freilich eine andere Erklärung für diesen Sachverhalt: „Ueber die Lehrform der Parabeln hatte Der allein das Verfügungsrecht, „cujus schola in terris, cujus cathedra in coelo est.“ Kein Apostel hat sich daran gewagt, keinem Apostel stand sie zu. Nur der, welcher vom Himmel gekommen war, um die ἐπουράνια den Augen der Menschen zu enthüllen, konnte die ἐπίγεια als deren Spiegelbilder verwenden.“ Ich wage nicht, über die Rechte Jesu und die seiner Apostel abzuurteilen, zumal Jesaia nach STEINMEYER in c. 5 das Recht der Parabelrede einmal besessen hat.

nicht zu bestreiten ist, dass sie zu dem Sichersten und Bestüberlieferten gehören, was wir an Reden Jesu noch besitzen.

II. Das Wesen der Gleichnisreden Jesu.

Wir beginnen diesen Abschnitt natürlich mit dem Versuch, den Umfang des uns beschäftigenden Stoffes genau festzustellen. Nicht minder natürlich ist, dass wir uns dabei zunächst allein von den Quellen leiten lassen.

Das Wort παραβολή begegnet uns im N. T. 50 Mal; 2 dieser Stellen gehören dem Hebräerbrief an 9, 9 und 11, 19. Auf sie nehmen wir jetzt keine Rücksicht, weil es dort nicht Reden sind, die als παραβολή bezeichnet werden, dies Wort also nur in stark abgeleiteter Bedeutung auftritt. Ausserdem finden wir — 48 Mal — die παραβολή blos noch in den synoptischen Evangelien; wenn wir die Parallelen abrechnen 29 oder 30 Mal. Alle drei Synoptiker berichten uns im Allgemeinen, dass Jesus mit Vorliebe der Parabeln sich bediente, ἐν παραβολαῖς ἐλάλει Mt. 13, 3. 10. 13. 34ª. 34ᵇ. 35. Lc. 8, 10 Mc. 4, 2 (ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς) 11. 13ᵇ. 33. 34, aber alle drei liefern uns auch bestimmte Beispiele dieser Rede- (Lehr-) weise, welche sie ausdrücklich als παραβολή einführen. Bei Mc. treffen wir das Wort im Ganzen 13 Mal und für 6 bestimmte Redestücke, nämlich 4, 2. 10. 13ª. 33 vom Säemann, 4, 30 (33) vom Senfkorn, aber auch ausserhalb dieses speciellen Lehrcapitels, nachher und vorher 12, 1. 12 von den bösen Weingärtnern, 13, 28 vom Feigenbaum als Vorboten des Sommers, 7, 17 von der innerlichen Verunreinigung und 3, 23 zur Beelzebubfrage[1]). Mt. bringt dasselbe Wort 17 Mal, 12 Mal in Bezug auf bestimmte Bildreden, darunter die 5 ersten des Mc., nämlich 13, 3 (10) 18 (24) τὴν παραβολὴν τοῦ σπείραντος = Mc. 4, 2 ff.; 13, 31 (33) = Mc. 4, 30; 21, 33. 45 = Mc. 12, 1. 12; 24, 32 = Mc. 13, 28 und 15, 15 = Mc. 7, 17; aber er liefert auch neue Parabeln: 13, 24. 36 vom Unkraut im Weizenfeld τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ; 13, 33 (34) vom Sauerteig, 22, 1 vom Lohn der Weingärtner. Noch bleibt 13, 53 ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας, dessen Beziehung nicht über jeden Einwand erhaben ist, und

[1]) An der letzten Stelle heisst es freilich: ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς und bequem liesse sich der Plural rechtfertigen, indem man 3 Stücke absondert v. 24, 25, 27, die alle gleich gut παραβολή genannt sein könnten; um aber in diese grundlegende Ausführung nicht das Mindeste von Anfechtbarem einzumischen, zähle ich den Abschnitt nur als eine Parabel.

zu 15, 15 muss ich bemerken, dass Viele (z. B. CREMER im Bibl.-theol. Wörterbuch[3] S. 151) es statt auf das Wort von der innerlichen Verunreinigung 15, 11 auf das von den blinden Blindenführern beziehen. Lc. hat παραβολή 18 Mal; 7 Mal zugleich mit Mt. und Mc.: 8, 10 vom Parabellehren überhaupt, 8, 4. 9. 11 vom Säemann, 20, 9. 19 von den bösen Weingärtnern, 21, 29 vom Feigenbaum als Vorboten; eine weitere Parallele und zwar zu Mt. 15, 15 würde Lc. 6, 39 über die blinden Blindenführer sein, wenn CREMER Recht hätte mit der eben erwähnten Ansicht; aber 10 Stücke belegt sicher Lc. allein mit dem Namen π., nämlich 4, 23 Arzt, hilf dir selber, 5, 36 vom neuen Lappen auf altem Kleide, 12, 16 vom reichen Toren, 12, 41 vom Dieb, 13, 6 vom unfruchtbaren Feigenbaum, 14, 7 von der Tischordnung, 15, 3 vom verlorenen Schaf, 18, 1 vom gottlosen Richter, 18, 9 vom Pharisäer und Zöllner, endlich 19, 11 von den anvertrauten Pfunden.

3 Redestücke sind sonach von sämtlichen Synoptikern (allerdings schöpfen sie da alle aus einer Quelle, so dass dies dreifache Zeugnis auch nicht stärker ist als sonst ein einfaches), 2 von Mc. und Mt. (nach CREMER nur 1), 1 von Mc., 3 von Mt., 11 von Lc. allein (nach CREMER statt dessen 10 von Lc. allein und 1 von Mt. und Lc. gemeinschaftlich) als Parabeln bezeichnet worden, zusammen 20[1]). Indessen entspricht diese Beschränkung keineswegs dem Willen der Berichterstatter. Mc. nennt den Abschnitt 4, 26—29 vom langsam wachsenden Samen nicht geradezu παραβολή, aber es ist fast zweifellos, dass er v. 33 bei seinem τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς jenen so gut wie das unmittelbar anschliessende Senfkornbild in's Auge fasst. Zudem zwingt uns dies πολλαῖς förmlich, noch manche andere untitulirte Rede Jesu daraufhin anzusehen, ob sie nicht zu den „vielen" Parabeln gehört. Mt. gibt zwar für die Rede vom Schatz, von der Perle, vom Fischnetz und vom Altes und Neues vorzeigenden Hausherrn keine Ueberschrift und keinen Namen; aber nicht blos die Frage Jesu v. 51 συνήκατε ταῦτα πάντα; und der Vergleich v. 52, der sonst ganz unverständlich wäre, legen es nahe, v. 53: ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς

[1]) Treffend charakterisiren diese Zahlen das synoptische Verhältnis überhaupt: Mc. allein liefert kaum ein Zwanzigstel des Gesammtstoffes; was Lc. mit ihm gemein hat, hat auch Mt. von ihm übernommen; eigentümliche Redestoffe gegenüber dem Mc. viel reichlicher bei Lc. als bei Mt.; eine Uebereinstimmung zwischen Mt. und Lc. ausserhalb ihrer controlirbaren gleichen Quellengrundlage sehr zweifelhaft; für die Annahme einer Bekanntschaft des Lc. mit unserem Mt. liefern die Parabeln auch nicht die geringste Bestätigung.

παραβολὰς ταύτας, was nach dem scharfen Abschluss der ersten Hälfte des Capitels v. 34 f. und dem tiefen Einschnitt, den v. 36 macht, vorwiegend auf das Letztvergangene bezogen werden muss, beweist, dass auch diese vier Stücke im Sinne des Mt. Parabeln sind. Ebenso verhält es sich mit der Rede von den 2 ungleichen Söhnen Mt. 21, 28—32; wenn Mt. sie nicht für eine Parabel hielte, hätte er v. 33 nicht ἄλλην παραβολὴν und v. 45 schwerlich den Plural τὰς παραβολὰς geschrieben. Aber auch bei Erweiterung des Parabelkreises auf 26 Exemplare dürfen wir uns noch nicht beruhigen. Selbst wo die Evangelisten keine Andeutung über den parabolischen Charakter einer von ihnen vorgetragenen Rede Jesu geben, kann eine Parabel vorliegen. Das argumentum e silentio reicht für sich allein niemals aus, eine Behauptung umzustossen, hier aber weniger als je. Denn die Evangelisten dachten gar nicht daran, die verschiedenen Redeweisen des Meisters genau nach rhetorisch geaichten Kategorieen zu unterscheiden; wenn sie eine Rede von ihm besonders tituliren, so ist das zufällig, wenn sie denselben Titel bei einem anderen Exemplar der Art weglassen, ist es ebenfalls nur zufällig; denn öfters nennt der eine Evangelist einen Abschnitt παραβολή, den der andere aufführt, ohne ihn so zu bezeichnen; aus verschiedener Anschauung über den Parabelbegriff lässt sich das aber angesichts von Mc. 4 = Mt. 13 = Lc. 8 oder von Mc. 12, 1 = Mt. 21, 33 = Lc. 20, 9 nicht herleiten; was also bei einem „Parabel" heisst, würde wol der andere auch dafür gehalten haben. So wird die „Parabel" Lc. 5, 36 von Mc. 2, 21 und Mt. 9, 16 berichtet fast mit denselben Worten; darf die Weglassung des Namens uns hindern, ein Stück bei Mc. und Mt. als Parabel zu betrachten, welches Lc. als Parabel betrachtet hat? Ganz ähnlich stehen neben der παραβολή Mc. 3, 23 (Beelzebubfrage), Mt. 12, 25 ff. und Lc. 11, 17 ff.; neben Lc. 15, 3 ff. (verlorenes Schaf) Mt. 18, 12 ff.; neben Lc. 12, 39—41 (Dieb) Mt. 24, 43 f.; neben Lc. 6, 39 (blinde Blindenführer) Mt. 15, 14; neben Lc. 19, 11 ff. (anvertraute Pfunde) Mt. 25, 14 ff. (Centner), und damit es nicht scheine, als ob nur dem Mt. Parabeln aufgedrängt würden, neben Mt. 13, 33 (Sauerteig) das namenlose Lc. 13, 20 f. und neben Mc. 4, 30—32 und Mt. 13, 31 f. (Senfkorn) Lc. 13, 18 f. unter dem Schutze eines nüchternen: ἔλεγεν οὖν. Dieser Thatbestand macht es zu einer Lächerlichkeit, die Parabeln Jesu auf das beschränken zu wollen, was mindestens einer von den Evangelisten feierlich dafür erklärt; und so gut Mt. oder Lc. oder auch Mc. mehrmals eine Rede unbenannt gelassen hat, wo ein Seitenreferent ihr den Namen παραβολή beilegt, ebensogut kann es zahlreiche Fälle

geben, wo der Seitenreferent das ebenfalls unterlassen hat, wenn überhaupt ein Parallelreferat existirt. Mit anderen Worten: So sorgfältig gehen die Evangelisten mit dem Worte παραβολή nicht um, dass sie allerwärts die Scheidewand zwischen parabolischer und nicht parabolischer Rede scharf zögen und uns in der Beziehung nichts zu thun übrig gelassen hätten, sondern sie erwähnen den Namen nur, wo es sich gerade bequem macht, ohne ihm eine eigentümliche Wichtigkeit und Heiligkeit zuzuteilen: wir werden daher ihre Liste von Parabeln ergänzen dürfen, sogar müssen, indem wir auf die Analogie mit den unbestrittenen παραβολαί uns stützen.

Wenn Lc. 5, 36 das Wort vom neuen Lappen παραβολή titulirt, so muss man ohne Weiteres dem Wort vom neuen Wein 5, 37 f. gleiche Geltung zuerkennen; wenn er die Erzählung vom verlorenen Schaf 15, 3 als Parabel betrachtet, so hat er über die vom verlorenen Groschen 15, 8 ff. und vom verlorenen Sohn 15, 11 ff. nicht anders gedacht; auch 16, 1 ff. und 16, 19 ff. vom ungerechten Haushalter und vom reichen Manne und armen Lazarus gehören gewis in dieselbe Kategorie. Eine gewissenhafte Anwendung dieses Kanons erhöht die Zahl der Parabeln von 20 wol auf das Dreifache. Was dem Talentengleichnis recht ist, ist dem von den 10 Jungfrauen Mt. 25, 1 ff. billig; ganz auf gleicher Stufe mit Mt. 20, 1 ff. stehen Mt. 22, 1 ff. vom grossen Abendmahl (und Lc. 14, 16—24) sowie Mt. 18, 23—35 vom Schalksknecht. Bis hieher geht selbst Steinmeyer mit uns, H. Thiersch und Göbel noch etwas weiter, sofern sie in Anbetracht von Lc. 18, 9 ff. den barmherzigen Samariter Lc. 10, 30—37 und im Blick auf Lc. 18, 1—8 das ganz ähnliche Stück Lc. 11, 5—8 vom bittenden Freunde zulassen, während wiederum Lc. 7, 41—43 vom Wucherer und den beiden Schuldnern von Steinmeyer gegen jene beiden als Parabel anerkannt worden ist. Je weiter wir nun aber gehen, desto zerfahrener stellen sich uns die Urteile der Exegeten dar; merkwürdigerweise finden wir sogar, dass einzelne Parabelausleger trotz solch selbständiger Bereicherungen der Gattung παραβολή weniger Nummern führen, als wir beim Beginn dieses analogischen Verfahrens bereits besassen, Thiersch 22, Steinmeyer 23, Göbel 28. Kaum 2 Bücher, in denen die gleiche Zahl Parabeln gewonnen wird, Trench hat 30, der Schotte A. B. Bruce 33 und 8 Parabelkeime, W. Mangold 39 (35), Lisco 37, Ostmann 54, van Koetsveld 80 oder richtiger, da er aus Versehen eine Parabel zweimal gezählt und behandelt hat, 79, von Wessenberg sogar 101.

Bei den letzten liegt nun jedenfalls, obwol sie sich auf Vorgänger im kirchlichen Altertum berufen können, ein Zuviel vor; wer Worte den Parabeln zurechnet, wie das vom Mückenseigen, von Wölfen in Schafskleidern, vom Mühlstein Lc. 17,2, der verwechselt Parabel und bildliche Ausdrucksweise überhaupt; dazu berechtigt ihn keins von den 20 im N. T. ausdrücklich als Parabel anerkannten Redestücken; wenn Schleiermacher und Baumgarten-Crusius gar die Versuchungsgeschichte für eine Parabel gehalten haben, und noch ernstlicher über den ursprünglich parabolischen Charakter der Erzählung vom verfluchten Feigenbaum oder der Geschichte vom Scherflein der armen Wittwe Mc. 12, 41 ff. (nach Wendt: Die Lehre Jesu 1886 I, S. 41 von Mc. ohne Einleitung vorgefunden und darum als wirklicher geschichtlicher Vorgang dargestellt) debattirt worden ist, so sind das vage Hypothesen, auf deren Besprechung wir uns nicht einmal einlassen dürfen, solange der Begriff der Parabel nicht einigermassen klargestellt worden ist; allein die Grenzen zu enge zu ziehen, ist hier gewis die grössere Gefahr, als zu Vieles noch hineinzunehmen. Wenn man wegen des parallelen Lc. 18, 1 ff. Lc. 11, 5—8 vom ungestüm bittenden Freund zulässt, darf man dem wieder hiermit parallelen Abschnitt Lc. 11, 11—13 (= Mt. 7, 9—11) von den bittenden Kindern die Aufnahme versagen? Lc. 5, 36 οὐδεὶς ἐπιβάλλει zieht Lc. 16, 13 Mt. 6, 24 nach sich: οὐδεὶς δύναται δουλεύειν und die beiden Redestücke vom Kriegführen Lc. 14, 31 ff. und vom Turmbauen 14, 28 ff. τίς οὐχὶ πρῶτον βουλεύεται und τίς οὐχὶ πρῶτον ψηφίζει, sowie Mc. 3, 25 und 3, 27, falls diese nicht schon durch Mc. 3, 23 ἐν παραβολαῖς gestützt wären (S. 24 A. 1), die Sprüche vom Licht auf dem Leuchter und von der Bergstadt, vom Salz und vom Auge, von dem Baum und seinen Früchten, von den Hochzeitleuten, bei denen der Bräutigam ist, vom Arzt und den Kranken halten sich wesentlich auf gleicher Linie. Mt. 13, 52 ist nichts anderes als Mt. 7, 24—27 die beiden Reden vom Hausbau auf Felsen oder Sand und als Lc. 7, 31 ff. (= Mt. 11, 16—19) von den spielenden Kindern, wo die wortreiche Umständlichkeit der Einleitung durchaus an Mc. 4, 30 erinnert. Lc. 6, 39 von den blinden Blindenleitern hat Analoga in Mt. 24, 28 = Lc. 17, 37: Wo ein Aas ist, da sammeln sich die Adler, in Mc. 4, 22 c. parallel., dass alles Verborgene zur Enthüllung bestimmt sei und in Mt. 15, 26 f. Mc. 7, 27 f. von Kindern und Hunden im Hause. Wenn aber das Bildwort vom Dieb Lc. 12, 39 f. eine παραβολή heisst, so dürfen wir die umstehenden Stücke

12, 36—38, 12, 42—46, 12, 47. 48, ja auch das 17, 7—10, das noch stark an 11, 5 ff. und 21, 29 ff. anklingt, für nichts anderes halten; denn im Aufbau wie im Material stimmen sie auffallend mit 12, 39 f. überein.

Es soll dies keine vollständige Aufzählung dessen sein, was wir als Parabel betrachten und demgemäss in der 2. Abteilung des Buches auslegen wollen; erst wenn wir über den Parabelbegriff Genaueres wissen, können wir ein befugtes Urteil über eine Reihe fraglicherer Pericopen fällen; z. B. ob die Schilderung des Weltgerichts Mt. 25, 31—46 den Parabeln zuzuzählen sei; und das Wesen der Parabel werden wir nur aus solchen Bildreden zu erkennen suchen, die unangefochten den Parabelnamen tragen. Im Notfalle müssten 20 Exemplare doch wol genügen, um das für die Gattung Charakteristische zu erheben und von dem Wechselnden, blos Individuellen zu unterscheiden. Die Meisten treten leider schon mit einer mehr oder minder festen Vorstellung von „Parabel" an den evangelischen Stoff heran und treffen sogleich die Auswahl des Stoffes statt nach den Forderungen desselben vielmehr nach ihrem Fündlein: so grosse Stücke halten sie von ihrem Vorurteil, dass sie, was dazu nicht passt. gegen das bestimmte Zeugnis der Evangelien von der Thür abweisen. Es war die verdiente Strafe solchen Uebermutes, dass jene Kritiker Wesen und Wert der Parabel am ärgsten misverstanden; je mehr Stücke von denen, die im N. T. doch παραβολή heissen, sie ignoriren, desto schlimmere Fehler begehen sie in der Auslegung des Restes; während die Weitherzigen und dem Text Gehorsamen auch auf unserem Gebiet der Wahrheit durchweg näher kommen, van Koetsveld mit seinen 79 Parabeln das Vorzüglichste geleistet hat.

Viele, die über die Gleichnisse des Herrn oder über die Parabeln Christi schrieben, haben stillschweigend sich den Stoff nach Gutdünken abgegrenzt, Göbel hat wenigstens Rechenschaft über sein Verfahren abgelegt. Das Wort παραβολή habe im N. T. einen sehr weiten Sinn, belehrt er uns gleich im Anfang (S. 1), werde so weitschichtig gebraucht, dass es öfters „seiner Grundbedeutung als Vergleichung fremd geworden ist" (S. 2). Eine abgesonderte Behandlung aller Parabeln in diesem umfänglicheren Sinn erklärt er für ein Ding der Unmöglichkeit. Aber Drummond hat es doch möglich gemacht; und was durch van Koetsveld so meisterhaft zur Wirklichkeit gemacht worden ist, kann nicht nach ihm unmöglich geworden sein. Auch Göbel würde es an dem Fleiss zu dieser Arbeit nicht fehlen; warum er sich willkürlich beschränkt hat, liegt am Tage: er möchte zuge-

standenermassen dem gewöhnlichen kirchlichen Sprachgebrauch folgen. Nach diesem sei die Parabel des Herrn trotz Cremer von den anderen bildlichen Aussprüchen Jesu charakteristisch unterschieden; „denn Niemand rechnet z. B. die doch sehr ausgeführte bildliche Rede Jesu von dem guten Hirten u. s. w. Joh. 10, 1—16 zu dem engeren Kreise der Parabeln Jesu". Leider ist dies „Niemand" gerade so unvorsichtig wie eins bei Steinmeyer (S. 92): „Niemand hat einen Zweifel daran, wer unter dem Schuldherrn (Lc. 7, 41) zu verstehen sei"; in der Parabelforschung gibt es kaum etwas von Niemandem Behauptetes; bei Steinmeyer bin ich unter Anderen der Niemand; und bei Göbel ist Niemands Platz noch viel reichlicher besetzt von Alten und Neuen. Ich leugne aber sogar einen bestimmten kirchlichen Sprachgebrauch in diesem Falle, und erst recht, dass derselbe für uns verbindlich sein dürfte. Die Kirchlichen haben bald den barmherzigen Samariter, bald den reichen Mann Lc. 16, bald selbst den verlorenen Sohn und den ungerechten Haushalter aus der Reihe der Parabeln gestrichen und für wahre Geschichten aus Jesu Bekanntenkreis ausgegeben; und ich dächte, für Protestanten hat der kirchliche Sprachgebrauch dem biblischen, wenn eine Differenz offenbar wird, zu weichen. Dass innerhalb der synoptischen παραβολαί solche Scheidewand nicht besteht, und jener Sprachgebrauch der Kirche unzuverlässig ist, schliesse ich vorläufig daraus, dass in beidem auch nicht 2 selbst von den kirchlichsten Auslegern übereinstimmen. Eher hätte Göbel sagen mögen: die deutsche Literatur stelle sich unter Parabel etwas vor, was entschieden nicht mit allen NTlichen Parabeln sich deckt; sie macht zwar nicht einen scharf fixirten, aber immer empfundenen Unterschied zwischen Gleichnissen (wie etwa Lc. 5, 36 vom Lappen und Kleid) und Parabeln (wie vom Lohn der Weingärtner) und Lc. 4, 23 würde sie sicher weder ein Gleichnis noch eine Parabel nennen. Bei Parabel denkt sie unter allen Umständen an eine erdichtete Erzählung, die hinter ihren schlichten Worten einen tieferen Sinn verbirgt, während sie für das Gleichnis von alledem nichts erwartet; aber was wir im Deutschen oder anderen modernen Sprachen heut unter Parabel verstehen, kann doch nun und nimmer nicht autoritativ dem NTlichen Parabelbegriff aufgedrungen werden.

Im Gegenteil ist da möglichstes Absehen von allen modernen Begriffsbestimmungen geboten, die Quellen selber und allein sollen entscheiden. Freilich definiren sie es uns nirgends, was sie unter παραβολή sich denken, aber ist der Name so gar undurchsichtig und stumm?

παραβολή ist abgeleitet von παραβάλλειν und das bedeutet nebenwerfen, danebenlegen, besonders Gleichartiges zum Zwecke der Vergleichung, sodass sich erwarten lässt, παραβολή werde, wenn auf eine Redeform angewandt, eine solche bezeichnen, die durch παραβάλλειν entstanden ist, ein zweigliedriges Ganze, ein Glied, dem etwas und eines, welches dem anderen an die Seite geschoben wird. Doch diese Untersuchung hätte nur Wert, wenn die Synoptiker selber sich das Wort erst gemünzt hätten, dies ist nicht der Fall; seit Jahrhunderten gehörte es zu dem Wortschatz der Sprache, deren Jene sich bedienten. Es hatte längst eine feste Bedeutung, einen jedem geläufigen Sinn; nichts berechtigt uns zu vermuten, dass sie mit dem Worte Vorstellungen verbunden hätten, die nicht allgemein in ihren Kreisen mit demselben verbunden gewesen wären. Ich betone es absichtlich: die Evangelisten verwenden den terminus auf's Unbefangenste, ohne alles Zögern, in dem Gefühl, dass derselbe etwas durchaus Bekanntes ist. Wo Mc. 3, 23 zum ersten Male ihn gebraucht, geschieht es so beiläufig, dass kein Mensch auf den Gedanken verfallen könnte, hier das erste Exemplar einer bisher auf Erden unerhörten Redegattung vor sich zu haben, einer Redeform, die „dem Herrn ausschliesslich eigen war“ (Steinmeyer S. 5). Die erste Parabel, die Lc. erwähnt 4, 23, ist sogar gleich eine, die der Herr nicht selbst geschaffen oder nachgesprochen hat, sondern die er aus dem Munde seiner nazarenischen Zuhörer zu vernehmen erwartet, so wenig betrachtet er selbst die Parabel als eine ihm ausschliesslich eigene Redeform! Und in dem Capitel, wo die Evangelisten ex professo Jesu Parabellehren erörtern, drängt auch nicht das leiseste Anzeichen sich vor, als wäre die Parabel überhaupt den Jüngern etwas Fremdes und Neues. Wol hat der Berichterstatter dort von vornherein Mc. 4, 2 Mt. 13, 3 Lc. 8, 4 seine Leser darauf aufmerksam gemacht, sie würden den Meister diesmal ἐν παραβολαῖς διδάσκειν oder λαλεῖν oder auch διὰ παραβολῆς εἰπεῖν hören; in Wirklichkeit sind die Jünger die ersten, die jene Reden Jesu als παραβολαί bezeichnen Mc. v. 10 Mt. v. 10 Lc. v. 9, und wenn sie darauf bezügliche Fragen an Christum richten, so gelten dieselben allem anderen nur nicht dem, was eine παραβολή an und für sich sei. Dem Bewusstsein der Synoptiker läuft diese heutzutage so beliebte Theorie von der Einzigkeit der Parabeln Jesu schnurstracks zuwider, und ich begreife nicht, wie Steinmeyer (S. 4) an Mt. 13, 10 die Behauptung anzuknüpfen vermag: „In dem Falle würde sich ihr Erstaunen dem Verständnis völlig ent-

ziehen, wenn die Behauptung in ihrem Rechte wäre, dass die parabolische Lehrart unter den Orientalen eine gangbare war". In einer Anmerkung dazu führt er die tausendmal gedruckte Notiz des Hieronymus an: „Familiare est Syris et maxime Palaestinis ad omnem sermonem parabolas jungere". Das habe nicht nur BENGEL, auch D. STRAUSS festgehalten, doch mit seltsamer und schwacher Begründung, noch schwächer R. SEYDEL mit seinen buddhistischen Parallelen. „Ueber die Lehrform der Parabel hatte Der allein das Verfügungsrecht „cujus schola in terra, cuius cathedra in coelo est". . . . „Wäre die abgewiesene Tradition im Recht, so würde das A. T. voller Parabeln sein. Und doch entbehrt es dieselben durchaus." Diesmal liegt die Seltsamkeit und Schwäche der Begründung aber nicht auf STRAUSS' Seite. Die Pflicht zu beweisen fällt überdem allein den Vertretern der STEINMEYER'schen Theorie zu. Die Bibel weiss nirgends davon, dass Jesus neue Lehrformen erfunden habe; sie berichtet, wie er κατ' ἐξουσίαν lehrte, aber dies vom ersten Anfang an, lange bevor sie an seine Parabel denkt, schon der Umstand, dass die Evangelisten gar keinen Wert darauf legen, die Parabeln als solche auch namhaft zu machen, vielmehr meistens blos beinahe zufällig diesen Titel hinzuschreiben, zeigt, dass sie keineswegs in jeder Parabel als solcher eine Theophanie erblicken: vor allem stürzt jene Theorie eben über Mt. 13, 10. Die Jünger erstaunen nicht, weil sie solch eine Rede noch nie gehört haben, weil sie sie gar nicht unterzubringen wissen; sie sind nur um einen Grund verlegen, aus welchem Jesus diese Lehrweise vor dem unwissenden Volk ergriffen habe; wenn sie fragen διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς; so sind sie über das Wesen solcher Lehrweise sogar völlig im Klaren; sie benennen sie ja ohne Zögern und der Herr adoptirt v. 13 ihre Benennung; aber gerade weil sie das Wesen derselben kennen, wundern sie sich, dass Jesus so eine schwere, vielverlangende Lehrweise vor dem Volk anwende. Auch bei Mc. und Lc. fragen sie nicht: Was ist das für eine καινὴ διδαχή? sondern wissen Bescheid: Das war eine παραβολή, nur können sie diese sich nicht deuten. Woher nun konnten die Jünger solche Lehrweise kennen als aus der Erfahrung ihres Lebens oder aus dem A. T.? Wenn in meiner Gegenwart sich Zwei unterhalten und nach längerem Austausch der jüngsten Erlebnisse spricht der Eine plötzlich in verändertem Ton, so dass ich's nicht verstehe, bis der Andere erwidert: Bitte, deute mir diese Charade — und ich schliesse daraus, dass der Letztere über das Wesen der Charade doch unterrichtet sein, dass diese

mir dunkle Redeform doch schon eine gewisse Verbreitung besitzen muss, derart, dass ein einfacher Reisender ein Exemplar dieser Gattung, obgleich er es nicht durchschaut, sofort identificirt, sind das falsche Schlüsse? Wenn nicht, so steht durch Mt. 13,10 c. parall. fest, dass dem Schreiber der Parabelbegriff ganz geläufig war, für STEINMEYER und alle, welche hier authentische Protokolle zu lesen glauben, müsste feststehen, dass auch die Jünger Jesu mit der Parabel so vertraut waren, dass sie, als sie das erste derartige Redestück aus Jesu Mund vernahmen, keinen Augenblick betroffen waren, welch wunderliche Rede sie da vernähmen, vielmehr sofort weiter dachten: Warum nun plötzlich in dieser Redeform?

Der erste Evangelist verrät uns auch 13,35, woher die Kenntnis der παραβολή stammt: er findet in Jesu Parabelunterricht die Erfüllung einer Weissagung ψ. 78,2: ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου. Wiederum ein Bekenntnis, dass die παραβολαί nichts absolut Neues sind. Der Prophet, der Solches ankündigte, muss sich doch auch schon bei παραβολή etwas gedacht haben! Der Wert jenes Citates für uns ist lediglich der, dass es uns für den NTlichen Parabelbegriff auf die Haupturkunde des Hellenismus verweist, die griechische Uebersetzung des A. T. Der klassische Gebrauch von παραβολή braucht zunächst nicht in Betracht gezogen zu werden; die Synoptiker (oder ihre Quellen) wollen mit παραβολή ein hebräisches oder aramäisches Wort wiedergeben, mit welchem Jesus und seine Umgebung die bemerkenswertesten unter seinen Reden bezeichnet hat; und da die Wiedergabe so consequent — obgleich jede Berechnung fehlte — auf παραβολή gefallen ist, kann die Wahl nicht erst von ihnen vorgenommen sein, sondern ist in ihren Kreisen, denen nämlich, die Hellenismus und Hebraismus zu vermitteln hatten, längst gebunden gewesen. Die Parabeln Jesu sind dem ersten Evangelisten identisch mit den παραβολαί der LXX in ψ. 78,2; deren παραβολαί aber sind identisch mit dem hebräischen מָשָׁל. Dem מָשָׁל entspricht ein griechisches παραβολή (auf den Plural ist kein Gewicht zu legen) im 78. Psalm; und diese Correspondenz ist durchgängig im ganzen A. T. Mithin wollten die Evangelisten Jesu „Gleichnisreden“ als Meschalim bezeichnen, wir haben keinen Grund ihren Willen als Willkür zu nehmen; nennt doch auch noch der Talmud Gleichnisse von der Art der synoptischen, ja aus christlicher Quelle geschöpfte beständig Meschalim. Allerdings wird das hebräische מָשָׁל in den LXX nicht ohne Ausnahme durch παραβολή wiedergegeben. Abgesehen von Stellen wie Prov. 26,7. 9, Ez. 14,8 und I Reg. 9,7, wo die Uebersetzungen:

παρανομία, δουλεία und ἀφανισμός auf andere Lesart oder Misverständnis des Textes zurückgehen — denn II Chron. 7, 20 in der Parallele zu I Reg. 9, 7 steht neben διήγημα = λάλημα des Königsbuches παραβολή anstatt ἀφανισμός für hebräisch משל — bringt Job 17, 6 [1]) θρύλλημα, Jes. 14, 4 θρῆνος Job 25, 2. 27, 1. 29, 1 προοίμιον [2]) und die Ueberschrift des salomonischen Spruchbuches Prov. 1, 1 παροιμία als Ersatz für משל; aber die Ausnahmen sind erstlich geringfügig gegenüber der Menge von Fällen, wo משל als παραβολή aufgefasst wird, sodann beweisen sie nicht etwa irgend eine Incongruenz zwischen dem hebräischen und dem griechischen Ausdruck; vielleicht als wäre משל ein weiterer Begriff, der nicht immer und voll von παραβολή gedeckt würde: die Ausnahmen sind lediglich Zufall; in allen Bedeutungen ist משל wiederholt gegen παραβολή vertauscht worden.

Wenn uns damit nur geholfen wäre! Wenn nur משל im A. T. eine günstigere Rolle spielte als παραβολή im Neuen! Seit Schultens haben die Orientalisten sich abgemüht über die Grundbedeutung der Wurzeln משל, von denen später die eine „herrschen", die andere „eine gewisse Art zu reden" bezeichnet, einig zu werden; noch ist es ihnen nicht gelungen, die erschreckende Weite dieser Wurzel im Semitischen durch passend gesteckte Grenzpfähle zu mindern; selbst wenn wir mit Vergnügen das erste משל bei Seite lassen, bleibt für den Rest ein ungewöhnlicher Umfang: R. Lowth sieht im Maschal 3 genera dicendi vertreten, das sententiöse, das figürliche, das erhabene, J. D. Michaelis in seiner 2. Ausgabe von Lowth: De poesi sacra (1770) findet in dem Worte einerseits Lieder überhaupt wegen ihres bildlichen Charakters, andererseits den kurzen Sittenspruch indicirt; Gesenius im Thesaurus II, 1 S. 828 unterscheidet 4 Bedeutungen, die zusammen beinahe alles zulassen, was menschliche, nur nicht gerade ganz plane oder platte Rede ist. Ewald (Jahrb. d. bibl. Wiss. VIII 1856 S. 23 f.) bemerkt bei Gelegenheit der Bileamsprüche (wo auch Hengstenberg, Knobel und der Holländer H. Oort sich über das Wort ausgesprochen haben), משל sei im Sprachgebrauche des 8. Jahrhunderts v. Chr. der Spruch, die höhere dichterisch gestaltete Rede, vom Lied unterschieden durch ihre Indifferenz gegen die Melodie, von der prophetischen Predigt durch ihre knappe Kürze, weil sie den Gedanken nur in

[1]) Die abweichende Vokalisirung der Masorethen an dieser Stelle kommt für uns nicht in Betracht.

[2]) Schwerlich hat Biel-Schleusner im Lexicon zum griech. A. T. IV, 464 Recht hier constant zu verbessern: προοίμιον = παροιμία oder παρόμοιον.

aller Strenge für sich hinstellt. FRZ. DELITZSCH hatte: Zur Gesch. der jüd. Poesie S. 196 durch Zurückführung auf eine sanskritische Wurzel tul=lat. tollere den Begriff der symmetrischen, compacten, vergleichenden Rede herausbringen wollen, FÜRST in der Concordanz 1840 S. 664 ihm beigestimmt, neuerdings hat DELITZSCH im Commentar zu Prov. Lpzg. 1873 S. 43 f. jene Ableitung aufgegeben und sich FLEISCHER angeschlossen, der mit Hülfe des Arabischen feststellt: „Also משל uneigentliche Rede, welche die eigentliche vertritt, Gleichnis; daher dann Parabel oder kürzerer Sinnspruch, Sprüchwort, insofern sie ursprünglich etwas Besonderes ausdrücken, welches aber dann, als allgemeines Symbol, auf alles andere Gleichartige angewendet wird und insofern bildlich steht". DELITZSCH erklärt auf Grund dessen S. 44: „Im Hebräischen ist משל immer darstellende Rede mit den hinzugedachten Merkmalen des Verblümten und Körnigen, z. B. das Spottgedicht, welches den, dem es gilt, als Straf- und Warnungsexempel hinstellt, Hab. 2, 6, insbesondere aber, die Gnome, der Denk- oder Sittenspruch, insofern dieser allgemeine Wahrheiten in scharf umrissenen Kleingemälden darstellt". Man vergleiche auch noch HUPFELD zu ψ. 49, 5 und J. OLSHAUSEN zu ψ. 78, 2. Ich masse mir nicht an, zwischen solchen Autoritäten zu entscheiden, obgleich ich die Bemerkung nicht unterdrücken will, dass FLEISCHER's Darlegung für mich nicht acceptabel ist, weil ich sein Deutsch nicht verstehe. Erst charakterisirt er משל als Gleichnis und Parabel, dann tadelt er die, welche die Bedeutung des Wortes daher leiten, „dass solche Denksprüche oder Sprüchwörter gewöhnlich Vergleichungen enthielten" — „denn das ist gerade bei den wenigsten der Fall: Die ältesten haben die allereinfachste und speziellste Fassung". Also ein Gleichnis und doch ohne Vergleichung? Und dem Wurzelbegriff nach ist משל „das mit etwas Stehende", dies aber kann nur so viel heissen wie darstellende, uneigentliche Rede?

Verführerisch ist L. DIESTEL's Begriffsbestimmung (SCHENKEL B. L. I 613 f.), der dem Maschal kurz die didaktische Poesie zuweist. Hierzu stimmt nun freilich Num. 23. 24 nicht, wo die bekannten Bileamsprüche משל titulirt werden, die nichts weniger als didaktischen Inhalt haben. DIESTEL behauptet jedoch, da sei משל eigentümlich und nicht-hebräisch gebraucht. Leider scheitert seine Theorie an Num. 24, 15. 20. 21. 23, wo Bileam wahrlich nicht mehr magische Formeln heidnischer Art von sich gibt, und schon 23, 7. 18. 24, 3 heisst nicht das Maschal, was Balak gern von

Bileam gesagt wissen möchte, sondern die echte Prophetie, die Bileam von Gott begeistert sagt. Das ATliche Material erlaubt also eine Beschränkung des משל auf didaktische „Dichtungen" nicht.

Achten wir auf die Synonyma, mit denen משל parallel steht, so fällt uns auf שְׁנִינָה Stachelrede Dt. 28, 37 I. Reg. 9, 7 Jerem. 24, 9 II. Chron. 7, 20, was LXX durch διήγημα, λάλημα und μῖσος wiedergeben, נְהִי Mich. 2, 4 = θρῆνος (was Jes. 14, 4 für משל steht), am wichtigsten ist Prov. 1, 6, wo hinter einander als im Spruchbuch vertreten genannt sind משל· מליצה· דברי חכמים und חידת. Lassen wir die ῥήσεις σοφῶν fort, so behalten wir 2 interessante Synonyma des Maschal übrig, die die LXX durch σκοτεινὸς λόγος und αἴνιγμα ersetzt. Beide treten näher verbunden auch Hab. 2, 6 neben משל auf, LXX: πρόβλημα εἰς διήγησιν. Beachten wir weiter, dass πρόβλημα nicht blos von Symmachus in Prov. 1, 6 = מליצה gebraucht wurde, sondern das Lieblingswort der LXX für חידה ist, — ψ. 49, 5. 78, 2 neben παραβολή = משל, aber auch Iudd. 14, 12—16. 18 von Simson's Rätsel, beliebter fast als αἴνιγμα (Num. 12, 8 I. Reg. 10, 1), so brauchen wir kaum noch auf Num. 21, 27 zu verweisen, wo der Siegesgesang über Hesbon in den Mund von αἰνιγματισταί = משלים gelegt wird, um zu wissen, dass für hellenistisches Gefühl die Grenzlinie zwischen παραβολή, πρόβλημα und αἴνιγμα mindestens fliessend ist. Das war aber schon bei den Hebräern so. Ez. 17, 2 leitet seine Rede über den Weinstock und die beiden Adler ein: חיד חידה ומשל משל אל בית; Beweis genug, dass ihm die Ausdrücke חידה und משל ziemlich gleich viel gelten.

Wenn wir nach dem allen die allegorischen Reden Ezechiel's wie das alte Sprüchwort I. Sam. 24, 14: ἐξ ἀνόμων ἐξελεύσεται πλημμέλεια, wie die Hochsprüche Bileam's, wie schliesslich auch Simson's Neckrätsel unter einen Begriff ordnen müssen, so kann es der der Lehrpoesie nicht sein. Im Psalter begegnen wir dem Maschal und im Kohelet, in den Geschichtsbüchern und bei den Propheten, und was besonders hervorzuheben ist, auch Menschen können ein Maschal werden. Letzteres ist eine nicht unerhebliche Schwierigkeit, mit der Lowth's frische Lösung in Collision geraten musste: quod ipsum esse arbitror styli poetici vocabulum.

Ich kann eine Einheit für die Stoffmasse nur finden, wenn der Begriff des Vergleichens, Verähnlichens das Fundament des Wortes bildet. Mag das Verb Maschal II. blos ein denominirtes sein, es ist nicht geringfügig, dass Niphal und Hithpael nur in jener Bedeutung vorkommen, LXX übersetzt dann ὁμοιοῦσθαι oder ψ. 49, 13 παρασυνε-

βλήθη τοῖς κτήνεσι scil. der Mensch. Auch Job 13, 12. 41, 25 verwenden LXX ἴσος und ὅμοιος zur Wiedergabe derselben Wurzel. Demnach wäre משל eine Redeform, die durch Nebeneinanderstellung von Gleichem, durch Vergleichung zu Stande kommt oder darauf beruht. Der Parallelismus der Glieder ist ja solche Nebeneinanderstellung von Aehnlichem oder von Gleichem: und weil er in der Proverbienliteratur, namentlich in ihren älteren Teilen, am auffallendsten hervortritt, begreift man, dass an dieser Gattung der Name Mischle haften geblieben ist. Nicht Länge oder Kürze macht den Maschal; denn der 6 Worte enthaltende Spruch über Amalek Num. 24, 20 wird so genannt und der 6 Verse enthaltende über Israel Num 24, 3 ff. auch; sie haben gleiches Recht, weil sie den gleichen Charakter der Vergleichung tragen. Das comparative כ spielt darin eine Hauptrolle; so vergleicht der Dichter Num 24, 6 durch 4 כ Israel mit Strömen, mit Gärten, mit Aloëbüschen, mit Cedern; 24, 21 fehlt כ und doch ist's ein Maschal, der Keniter wird mit einem Aar verglichen, der auf dem Felsen horstet. In ganz anderem Geschmack und Ton ist Ezech. 17, 2 ff. gesprochen, eine breite Allegorie, wo der Weinstock Israel bedeutet und der eine Adler die babylonische, der andere die ägyptische Weltmacht, oder Ez. 24, wo der in's Feuer gesetzte Topf Jerusalem und sein Geschick darstellt; der Name Maschal ist verdient, die Vergleichung liegt ja zu Tage. Der Maschal kann ein Sprüchwort sein wie Ez. 18, 2 f.: die Väter haben Herlinge gegessen und den Söhnen sind die Zähne stumpf geworden, oder das allerkürzeste כאמה בתה Ez. 16, 44 aber auch Redensarten bildlosen Charakters wie I. Sam. 24, 14 Ez. 12, 22 f. und gar I. Sam. 10, 12: Ist Saul auch unter den Propheten? sind Meschalim, weil sie aus einer Vergleichung erwachsen sind und ihr Leben nur durch Vergleichung mit immer neuen ähnlichen Einzelfällen fristen. Sogar ein Mensch wird zum Maschal, wenn man die Schlimmsten mit ihm vergleicht, er zum Urbild, sei es der Ruchlosigkeit, sei es der Narrheit erhoben wird, an welchem man andere Narren und Frevler misst. Am offensten liegt die Vergleichungsform zu Tage in vielen „Proverbien" z. B. 25, 13. 20: „Wie kühlender Schneetrunk am heissen Erntetag, ist ein treuer Bote seinen Absendern" und: „Wer Kleid abzieht am kalten Tage, Essig auf Natron, und wer mit Liedern zusingt kranken Herzen" — die blosse Nebeneinanderstellung hebt eben oft die Aehnlichkeit noch frappanter heraus.

Ob die Vergleichung vom Redner offen vollzogen wird oder nur

vorausgesetzt, ob er beide Glieder vorlegt oder nur eines, ob er sie bis in die Einzelheiten durchführt, oder nur andeutet, oder gar blos einen Stoff zu gelegentlicher Vergleichung hinwirft, das alles ist Nebensache; eines gestattet der Maschalbegriff so gern wie das andere; „eine vergleichende Rede“ mehr können wir zu seiner Umschreibung nicht sagen. Eine Rede immer, im A. T.: denn selbst wo es von einem Menschen heisst, dass er zum Maschal werden solle, bedeutet das: dieser Mensch wird von anderen Menschen benutzt werden als Maschal, sie werden ihn heranziehen, wenn sie das Beispiel eines recht Verächtlichen bedürfen — vergleichend immer: pure Geschichte, einfache Gebote, klare Verheissungen und Drohungen sind niemals Maschal, immer nur Reden, die eine Vergleichung enthalten oder eine herausfordern.

Nun wird auch die Verwandtschaft zwischen חידה und משל begreiflich; jedes Rätsel erwächst ja aus Vergleichung: „Speise ging aus von dem Fresser und Süssigkeit von dem Starken“, dies wussten die Philister nicht zu deuten, weil sie nicht ahnten, wen Simson mit Fresser und Starken, was mit Speise und Süssigkeit vergleichsweise bezeichne. Simson hatte wol ein Recht, jenen Löwen mit einem Starken und Fresser und den Honig in seinem Cadaver mit Süssigkeit und Speise zu identificiren. Weil aber lauter Metaphern den Satz bildeten, kamen die Philister nicht hinter den Sinn; kann doch jede Metapher tausenderlei Verwandtes bedeuten. Schon Aristoteles hat die enge Beziehung zwischen Rätsel und Metapher (d. h. abgekürzter Vergleichung) durchschaut Rhet. III, 2: ὅλως ἐκ τῶν εὖ ᾐνιγμένων ἔστι μεταφορὰς λαβεῖν ἐπιεικεῖς· μεταφοραὶ γὰρ αἰνίττονται.

Doch ich betone ausdrücklich: eine vergleichende Rede ist der Maschal: ein Redeteil, eine Metapher z. B. könnte nicht so heissen, immer sind die Meschalim vollständige Sätze. Sie gelten als Beurkundungen hoher Weisheit, daher Prov. 1, 6 דברי חכמים in Parallele zu משל und I. Reg. 5, 12 als Zeugnis für die Weisheit Salomo's, dass er 3000 Meschalim gesprochen habe. Weisheit ist indessen dem Israeliten nicht identisch mit prophetischer Inspirirtheit, Prophet und Moschel sind Begriffe, die an einander vorüberfallen; Gegenwärtiges und Vergangenes bilden sicher häufiger den Inhalt eines Maschal als Zukünftiges. Der Maschal ist dem Rätsel benachbart, weil auch das Weisheit erfordert, sowol um ein Rätsel zu erfinden, wie um eins zu lösen, aber identisch sind beide keineswegs; denn nirgends wird uns erzählt, dass Salomo mit anderen königlichen Personen Meschalim ausgetauscht habe (statt חידות) und andererseits

können unter den 3000 משלים, die neben seinen 1005 Liedern שיר erwähnt werden, gewis nicht Rätsel wie das des Simson Judd. 14 gemeint sein; wir haben da vielmehr an Sprüche zu denken von der Art, wie sie das Proverbienbuch zumal in seinen mittleren Capiteln bietet. Die Weisheit erprobt sich nach der richtigen Auffassung dieser älteren Zeit nicht blos darin, dass sie Anderen Nüsse zum Knacken hinwirft, an welchen die sich die Zähne zerbeissen, sondern glänzender noch darin, dass sie den Unweiseren sich zur Wegweisung anbietet, dass sie ihnen die Welt, Gott, das Leben und seine Regeln im richtigen Lichte zeigt. Der Maschal Ezechiels cap. 17 bedarf allerdings einer Deutung, an und für sich ist er dunkel, — die meisten Verse des Sprüchwörterbuchs sind ganz hell und durchsichtig, sobald man die Worte genau erkennt; sie warten wol eines νοῶν, aber nicht eines λύων.

Wir haben vorher bemerkt, dass die Evangelisten lange nicht alles ausdrücklich als Parabeln bezeichnet haben, was sie dafür ansehen; gewis steht auch im A. T. mancher Maschal, der zufällig keinen Namen bekommen hat. Wegen ihrer Aehnlichkeit mit der παραβολή Mc. 12, 1 ff. hat man seit Alters die Bildrede des Jesaias cap. 5, 1 ff. vom Weinberg seines דוד auch für parabolisch erklärt; wir lassen das Recht dazu dahingestellt, da diese nun gerade שיר heisst — was zwar noch nicht eine Abstreitung des Maschal-Charakters involviren muss. Das strenge Wort des Propheten Nathan nach David's Ehebruch II. Sam. 12, 1 ff., das drohende des Gideonsohnes Iotham an die undankbaren Sichemiten Judd. 9 und die Bestellung des Königs Ioas an den übermütigen Amazia II. Reg. 14, 9 hat z. B. Gesenius ohne Weiteres neben Ez. 17 und 24 als Beispiele des Maschal citirt, der den Gleichnissen Jesu entspreche. Andere haben dagegen protestirt, und so werden wir vor der Hand diese zweifelhaften Stücke nicht mit auf die Rechnung schreiben.

Ehe wir indes mit unserer geringen Ausbeute aus dem A. T. zum N. zurückkehren, geziemt sich ein Gang durch die apokryphische Literatur. Dieselbe ist uns bekanntlich nur in griechischer Sprache erhalten; auch in ihr suchen wir das Wort παραβολή nicht umsonst. Tob. 3, 4 Sap. Sal. 5, 3 steht es im Sinne von ψ. 44, 15. 69, 12, allerdings durch ὀνειδισμοῦ pleonastisch näher bestimmt; aber im Sirachbuche nehmen wir am Parabelbegriff in interessanter Weise den Einfluss wahr, den die Vorstellung von dem Moschel Salomo, als dem Weisen κατ' ἐξοχήν üben musste. Wenn der prologus Complutensis den Inhalt des Siraciden charakterisirt: λόγους φρονήσεως

αἰνίγματά τε καὶ παραβολὰς καὶ μερικάς τινας παλαιὰς θεοφιλεῖς ἱστορίας, so ist hier die Nachahmung von Prov. 1, 6 wol unverkennbar, aber so oft Sirach selber von Parabeln redet 1, 24. 3,29 (cf. 6, 35) 13, 26. 20, 20. 38, 33. 39, 2. 3. 47, 15. 17 lässt er durchblicken, dass sie Producte singulärer Erfahrung und Weisheit, auch besonderer Mühwaltung seien, die wie Rechtspflege und Politik erlernt, studirt sein wollen: Handwerker οὐχ εὑρεθήσονται ἐν παραβολαῖς, 47, 17 wird I. Reg. 5, 12 frei reproducirt, neben den ᾠδαί aber statt παραβολαί παροιμίαι (weil der Uebersetzer des Sirachbuchs wahrscheinlich die מִשְׁלֵי so zu betiteln gewohnt war) genannt und ausserdem von seiner Grösse ἐν παραβολαῖς καὶ ἐν ἑρμηνείαις gesprochen, unzweifelhaft im Blick auf seinen Ruf als Rätselkundiger, auf biblische und ausserbiblische Traditionen über seine Siege in Rätselwettkämpfen (vgl. Josephus Archaeol. VIII, 5, 3). Hier ist von εὕρεσις παραβολῶν ganz so die Rede wie von λύσεις αἰνιγμάτων und die Verbrüderung mit dem Rätsel ist so weit fortgeschritten, dass 39, 3 ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν mit 47, 15 ἐν παραβολαῖς αἰνιγμάτων wechselt (vgl. πῦρ φλογός mit φλὸξ πυρός). Das Dunkle und Schwierige ist nunmehr als wesentlich in den Parabelbegriff aufgenommen, der Maschal ist ganz dem Rätsel in die Arme gesunken — die selbstverständliche Folge von dem Aufkommen der Schriftgelehrsamkeit. Nicht blos, dass Epigonen jederzeit, um die Weisheit ihrer Vorfahren noch mehr anstaunen zu können, allerhand tiefe Geheimnisse darin suchen, nicht blos, dass Epigonen gerne das Wesen der Weisheit in die Unverständlichkeit verlegen, die Schule von γραμματεῖς, welche damals unter den Israeliten die Weisheit für sich monopolisirte, schraubte zu dem Zweck unwillkürlich ihr Object, die Hinterlassenschaft der unerreichbaren „Alten“ noch mehr in die Höhe, sonst hätten sie ja auch ihre berufsmässige Beschäftigung mit diesem Gegenstande nicht verteidigen können. Dem Alexandrinismus vollends, den ja Philo, der Zeitgenosse Jesu, nicht zuerst vertreten und ausgebildet hat, war solche Apotheose der Schrift, ein Hinaufrücken all ihrer Elemente in das Licht, da Niemand zukommen kann, ein Lebensbedürfnis; wie weidlich man das bei ohnehin „bildlichen“ Reden befriedigte, brauche ich nicht zu sagen.

Aber diese im Judentum des Jahrhunderts von 50 vor bis 50 nach Christus schon herrschende Anschauung bezüglich des Maschal darf für die Anschauung, die Jesus mit dem Worte verband, nichts präjudiciren. Es wird wol angenommen werden müssen, dass er mit Bewusstsein in Meschalim gesprochen hat, dass er die-

sen Namen für freie Schöpfungen seines Geistes wenigstens nicht abgelehnt hat, als in seiner Umgebung denselben ein Name beigelegt wurde; und dass er damit eine Lehrform habe bezeichnen wollen, über die „er allein das Verfügungsrecht" besitze, ist eine wunderliche These. Wenn er einen Namen für „seine Lehrform" wählte, der in der heiligen Schrift viele Male gebraucht worden war, wenn er diesen Namen wenigstens zuliess, so müssen wir glauben, dass er irgendwie an eine alte Redeweise sich anschloss, dass er hier kein neues, niedagewesenes Genre cultivirte, oder falls diese Voraussetzung ein Irrtum ist, trifft ihn dafür allein die Verantwortung, die Schuld.

Ebenso wenig aber wie die Anschauung Steinmeyer's von der Einzigartigkeit der „Parabeln" Jesu haltbar ist, ebenso wenig ist anzunehmen, dass Jesus auf die Bezeichnung seiner Reden irgendwelchen Nachdruck legte; er hat den Titel, wie er ihm zufloss, adoptirt; dass er einen auf exactem Studium der Geschichte des משל beruhenden, allseitig scharf abgegrenzten Begriff mit dem Worte verband, ist mehr denn unwahrscheinlich. Allein der Begriff, den ihm das Wort repräsentirte, braucht ihm nicht aus dem Gebrauche der zeitgenössischen Gelehrtenkreise zugekommen zu sein: er ist in Vorurteilen der γραμματεῖς nie befangen gewesen; wie er sonst z. B. in der Bergpredigt Mt. 5 über alle παραδόσεις der Schule hinweg auf die Schrift, das Gesetz selber zurückgreift, an die Quellen geht statt an die abgeleiteten Rinnsale, so mag er auch in diesem Punkte den grossen Moschelim des alten Israel congenialer gewesen sein als ihren neuesten Interpreten von der Studirstube aus, mag den משל, diese Weisheitsrede κατ' ἐξοχήν, klarer und weitherziger aufgefasst haben als alle seine „Lehrer", weil er, im Besitze der Weisheit, die Weisheit nicht in der Unklarheit zu suchen nötig hatte.

Jedenfalls ist es eine Anmassung, wenn moderne Parabelexegeten einen Begriff von der παραβολή Jesu fixiren und ihn dann mit der Autorität des Meisters selber umkleidet wissen wollen — warum definiren sie uns nicht auch, welche Definition sich der würdige Bileam auf der langen Reise vom Euphrat nach Moab hin für den Maschal ersonnen hatte, den er Num. 23. 24 so glänzend verwenden konnte? Unterricht in der Rhetorik hat Jesus nicht erteilt, und hinter dem Inhalt seiner Predigt trat die Form derselben in seinem Interesse gewis so zurück, dass er nie Reflexionen darüber angestellt hat. Denn dass Maschal und παραβολή nicht blose Formbegriffe, dass sie auf einen bestimmten Inhalt zu beschränken seien, das ist

zwar auch schon behauptet worden, aber den Schatten eines Beweises hat man dafür nicht beigebracht.

Mir scheint es nicht unwichtig daran zu erinnern, dass die Frage nach dem Wesen der παραβολαί Jesu überhaupt lediglich von wissenschaftlichem Interesse erhoben worden ist; religiös bedeutsam ist nur, was Christus gelehrt hat; wie er es gelehrt hat, thut nichts zur Sache, es sei denn, dass in dem „Wie“ ein Stück Lehre selber liegt. Wenn er die Lehrform wechselte, das erregte die Aufmerksamkeit seiner Jünger, natürlich, lenkte sie aber nicht auf das Wesen der neuen Lehrform, sondern auf die Thatsache des Wechsels. Warum dies? Die Frage wünschten sie beantworten zu können. Ich erwähne das, um anzudeuten, dass wir auch bei der Umgebung Jesu kein Bemühen erwarten dürfen, die Eigentümlichkeiten der „Meschalim“ ihres Meisters genauer zu ergründen, auch bei den Kreisen nicht, die die Ueberlieferungen von seiner Predigt fortpflanzten und in die griechisch redende Welt hinübertrugen; keiner, der nach dem Hingange Christi aus seiner Getreuen Schaar zu einem jüdischen Freunde von dem Auferstandenen sprach und von diesem und jenem Maschal aus seinem Mund, fügte etwa hinzu: Du musst Dir hier aber unter Maschal etwas anderes vorstellen, als Du es sonst unter dem Worte thust, keiner, der bei der Umgiessung in's Hellenistische so einen Maschal Jesu als παραβολή ausgab, hat seine Leser oder Zuhörer gewarnt: παραβολή ist hier nicht ganz das, was Ihr bisher παραβολή zu nennen gewöhnt waret — wenn wir also jetzt ergründen möchten, was wol die Evangelisten sich bei παραβολή dachten, so vergessen wir keineswegs, dass sie dies Wort ganz unbefangen als ein Jedermann geläufiges angewendet, dass sie sein Verständnis sich nicht erst aus dem traditionsmässig so titulirten Redestoff sorgfältig erschlossen haben, sondern nur einen längst ausgeprägten Begriff mehr oder minder deutlich damit verbinden. Wenn etwa Jesus den Maschal nicht ganz so betrachtet und behandelt hat, wie es zu seiner Zeit üblich war, so werden wir nicht hoffen dürfen, dass die Evangelisten diese Differenz wahrgenommen und ihr Rechnung getragen haben, vielmehr würden sie dann, wie so naive Schriftsteller immer thun, den widerspänstigen Stoff nach ihrem Urteil gemodelt haben.

Leider bleibt kaum ein Zweifel übrig, dass die Evangelisten — und schon ihre Quellen — den Maschal der Schriftgelehrsamkeit, wie wir ihn aus Sirach kennen, den Zwillingsbruder des αἴνιγμα, mit dem Maschal der Schrift in all seiner Weite und Natürlichkeit, der zugleich der Maschal Jesu gewesen sein wird, verwechselt haben.

Oder, vorsichtiger ausgedrückt, ihr Parabelbegriff, soweit sie überhaupt einen haben, ist wie selbstverständlich der der apokryphischen Literatur. Sie verstehen unter παραβολή nicht blos eine vergleichende Rede, sondern eine, die ausserdem dunkel ist, der Deutung bedarf.

Drei Momente constituiren demgemäss ihre παραβολή, ein vollständiger Gedanke muss es sein, eine Rede von vergleichendem Charakter und endlich eine, die tieferen Sinn verhüllt.

Das erste fehlt wenigstens an keinem Exemplar von παραβολή, das wir im N. T. antreffen. Der Maschal כאמה בתה ist ja kürzer als die kürzeste NTliche παραβολή: ἰατρὲ θεράπευσον σεαυτόν. Wenn Göbel (S. 1) behauptet, die Bezeichnung παραβολή komme in weiterem Sinne „überhaupt jedem Ausspruch zu, der nur irgendwie eine Vergleichung enthält“, so müsste er das „Ausspruch“ viel energischer betonen, um Recht zu haben. Unstreitig ist jede παραβολή Jesu ein abgerundetes, durchaus selbständiges Ganzes. Nirgends wird ein Satzteil so genannt; denn die Säemannsparabel wegen Mc. 4, 3 (ἐν παραβολαῖς) in eine Mehrheit von Parabeln, d. h. Metaphern zu zerlegen, ist Volkmar nicht gelungen. Mit diesem Mittel in der Hand können wir Göbel's Verzeichnis von „Parabeln“ aus der Bergpredigt erheblich säubern; z. B. das Wort vom Splitterrichten und von den Wölfen in Schafskleidern sind durchaus keine selbständigen Redestücke. Dass Abgerundetheit nicht Länge bedeutet, dass die Parabel in diesem Betracht viele Stadien durchläuft, brauche ich nicht noch zu versichern.

Das zweite, den vergleichenden Charakter, hat wol noch niemand den παραβολαί mit Bewusstsein abgesprochen. Auch Göbel (S. 2) lässt den Titel „vergleichende Bildrede“ für die ganze Gattung (ausser Lc. 4, 23 und Mt. 15, 15) gelten. Die Thatsache leidet keinen Zweifel. Mc. 4, 30 die Senfkornparabel wird sehr umständlich angekündigt: πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; Origenes begründete darauf seine Unterscheidung von ὁμοιώσεις Jesu und παραβολαί, in Wahrheit ist laut der Stelle ἐν παραβολῇ τιθέναι geradesoviel wie ὁμοιοῦν — oder Ezech. muss in 17, 2 auch חידה und משל unterscheiden wollen — und wenn Mc. 4, 31 fortfährt: ὡς κόκκον σινάπεως, so leitet Mt. ohne Umschweife ein: ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως; Lc. aber könnte gar nicht deutlicher das ὅμοιον für die Wurzel der Parabel erklären, als indem er den umständlichen Vers Mc. 4, 30 ebenso umständlich zwar, aber noch durchsichtiger wiedergibt 13, 18: τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν;

v. 19: ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, was beim Sauerteig doch etwas verkürzt wird τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; ὁμοία ἐστὶν ζύμῃ. Mt. verwendet ein ὁμοιοῦσθαι oder ὅμοιον εἶναι zur Einführung von Parabeln 13, 24. 31. 33. 44. 45. 47. 18, 23. 20, 1. 22, 2. 25, 1 ich darf wol gleich 13, 52. 7, 24. 26. 11, 16 hinzufügen. In anderen parabolischen Redestücken steht statt des ὅμοιος ein οὕτως καί oder οὕτως ὡς oder blos ὡς, die Grenzlinie zwischen Aehnlichkeit und Gleichheit ist ja zumal in der populären Rede fliessend. Unbedingte Gleichheit zwischen zwei Dingen gibt es nicht. Solche οὕτως in Parabeln hat Mc. 4, 26 ff. 13, 28 f., Lc. 15, 3 ff., 15, 8 ff., 17, 7 ff., 12, 16 ff. Wo nichts von alledem gesagt wird, da hält doch der Zusammenhang den Leser an, eine Vergleichung als vollzogen zu bemerken oder diese Vergleichung selber vorzunehmen, nicht einmal die beiden Ausnahmen Göbel's darf ich unsere Regel bestätigen lassen; auch Lc. 4, 23 wird nur um seiner vielfachen Vergleichbarkeit willen erwähnt; Jesus ist doch nicht Arzt, sondern er ist Gottgesandter, der höchstens mit einem Arzte verglichen werden kann. Und Mt. 15, 15 ist erst recht nicht eine vergleichslose Parabel; wenn das Wort von den blinden Blindenführern gemeint sein sollte (= Lc. 6, 39), so würden eben die Pharisäer mit solchen anmasslichen Blinden verglichen; wenn aber v. 11 ff. gemeint ist, nun da redet der Herr von einem doppelten ἐκ- und εἰς-πορευόμενον, wozwischen er einen recht ernsthaften Vergleich angestellt haben wollte. Auch die Urparabel vom Säemann ermangelt jeder Spur von ὅμοιος oder οὕτως, dass ihr aber Mt. keinen anderen Charakter beimisst wie der von ihm so entschieden (ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν v. 24) als Vergleichungsrede signalisirten Unkrautparabel, leuchtet jedem ein, der die Deutungen der einen v. 18—23 und der anderen v. 37—43 ansieht und ihre formelle Identität wahrnimmt.

Das dritte Grundelement der παραβολαί Jesu ist nach Auffassung der Evangelisten ihre Heimlichkeit, sie stellen sie sich vor als tiefsinnige Verhüllung absonderlich hoher Gedanken. Joh. 16, 29 sagen Jesu Jünger bei einem Einschnitt in seiner Abschiedsrede: ἴδε, νῦν ἐν παῤῥησίᾳ λαλεῖς καὶ παροιμίαν οὐδεμίαν λέγεις. Das ist ein Wiederhall der Versicherung Jesu 16, 25: ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν. ἔρχεται ὥρα, ὅτε οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν ἀλλὰ παῤῥησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀπαγγελῶ ὑμῖν. Noch an einer dritten Stelle gebraucht derselbe Schriftsteller das Wort παροιμία 10, 6, wo er zu der Bildrede von der gegenseitigen Bekanntschaft zwischen Hirten und Heerde bemerkt: ταύτην τὴν παροιμίαν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἐκεῖνοι δὲ οὐκ ἔγνωσαν τίνα ἦν ἃ ἐλάλει αὐτοῖς. Wenn er sonach die Vor-

stellung von einem verhüllten Reden Christi an den terminus παροιμία festknüpft, den die Synoptiker nie verwenden, so dürfen wir uns erinnern, dass in den LXX und vielleicht schon vor ihnen die „Mischle“ παροιμίαι genannt wurden und dürfen vermuten, dass Johannes mit παροιμία = Maschal dasselbe bezeichnet, was seine Vorgänger mit παραβολή = Maschal bezeichnet haben. Ihm mindestens ist dann die Unverständlichkeit oder Undurchsichtigkeit das Charakteristischste an der Parabel = Parömie. Denn dem freien, offenen Lehren wird jene Lehrweise von ihm entgegengesetzt, daher die Jünger entzückt sind ihn ohne παροιμία reden zu hören: Die παροιμία liess für sie keine γνῶσις zu, wie 10, 6b klar macht.

Die Parömie ist dem Joh. eine Rede, in der Wortlaut und Gedanke auseinanderfallen, die Jünger hören wol, was Jesus λαλεῖ, jedes einzelne Wort verstehen sie auch, nämlich seine gewöhnliche Bedeutung, aber sie wissen doch nicht, was es hier bedeutet, was Jesus damit sagen will; τὰ λαλούμενα haben sie, τὰ ὄντα haben sie nicht. Es sind vorläufig αἰνίγματα, was sie vernehmen, ganz wie Simson's Wort bei seiner Hochzeit den Philistern ein αἴνιγμα war.

Diese Anschauung des Joh. unterscheidet sich nicht von der synoptischen Anschauung über die Parabeln. Sie ziehen zwar nicht die Consequenz, die der 4. Evangelist daraus zog, nämlich die Parabel als untergeordnete, vorläufige, unvollkommene Lehrweise geringzuschätzen, dieselbe hinter den Worten „eigentlicher“ Offenbarung so zurückzusetzen, wie der Leib hinter dem Geist, die Nacht hinter dem Tage zurückgesetzt werden muss; sie wollen viel weniger als Johannes die Apostel mit solcher γνῶσις-hemmenden Rede abgespeist sein lassen, daher bestreiten sie geflissentlich, dass Christus mit seinen Jüngern so rätselhaft verkehrte (so oft sie unwillkürlich es doch berichten); ihnen legte er alles aus, entfernte für sie jeden Anstoss, jede Schwierigkeit aus seiner Predigt, um ihre γνῶσις zur Vollkommenheit zu erheben — aber trotz dieser Differenz, wie stimmt Joh. 10, 6. 16, 25. 29f. mit Mc. 4, 13 überein: οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε; ! Schon Mc. 4, 9. 23: Wer Ohren hat zu hören, der höre vgl. 4, 24 βλέπετε τί ἀκούετε verrät, dass es sich hier um Worte handelt, deren wahrer Sinn dem Hörer leicht entgehen konnte, falls er nicht besondere Aufmerksamkeit darauf verwendet. Nie in der ganzen Bibel ist jener Ruf oder ein ähnlicher blos eine Mahnung, die Sache, bei welcher er erklingt, auch zu Herzen zu nehmen, sie auf den Willen wirken zu lassen, immer ist er an den Verstand adressirt, dass der nicht leichtfertig

die Hauptsache übersehe, immer ein Wink für den Geist tiefer zu graben, damit er den Schatz auch finde. Dass die Schwerverständlichkeit nach Mc. zum Wesen der Parabel gehört, bestätigt 4, 12, ein Vers, der mit Jesaiaworten beteuert, dass die Hörer der Parabel sehen und doch nicht erkennen, hören und doch nicht verstehen, dass der Inhalt dieser Rede ihnen dunkel, mysteriös bleibt. Und dies ist nach 4, 11 eine Gottesfügung. Die Parabeln sind eine Lehrart, für die Menge gewählt, welche das μυστήριον des Himmelreichs nicht besitzt, gewählt, damit sie dies μυστήριον auch nicht bekomme. Ein μυστήριον kann offenbart und durch ἀποκάλυψις γνωστόν werden; aber an diesem Process arbeiten die Parabeln nicht mit, sie verhüllen nur. Den Jüngern Jesu ist ja keine γνῶσις versagt, aber sie erlangen dieselbe nicht durch die Parabel — am Ende, weil sie mit dem Gegenstande derselben vertraut sind; das wäre nicht undenkbar; denn wer mit Simson zusammen den Weg von Zarea nach Thimnath gemacht und sowol den Löwen wie hernach den Bienenschwarm in seinem Cadaver gesehen hätte, würde Simson's Rätsel leichter erraten haben — sondern lediglich durch eine neue, besondere Belehrung von Seiten Christi, wie 4, 34 rund heraus bekennt: κατ' ἰδίαν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἐπέλυεν πάντα. Diese Notiz fehlt im 4. Evangelium und nicht von ungefähr; um die hochnotwendige γνῶσις der Christusworte nicht dem Zufall anheimzustellen, ob die μαθηταί sie auch richtig behalten und fortgepflanzt haben, durfte Joh. kein ἐπιλύειν von Fall zu Fall an irrtumsfähige und sterbliche Menschen zugeben, sondern überantwortete das Amt und die Kraft der λύσις dem Geist, dem Parakleten: eine Theorie, die — die Voraussetzungen der 4 Evangelisten einmal zugestanden — allein dem christlichen Bewusstsein und Selbstgefühl genugthut, aber in der Hauptsache ist der älteste Evangelist mit dem jüngsten einig darüber, dass die Parabeln oder Parömieen Jesu, um verstanden zu werden, selbst für die Eingeweihtesten einer Auflösung bedurften. Und der 2. und 3. Evangelist vertreten dieselbe Meinung; die entscheidende Bemerkung des Mc. haben sie ja einfach nachgeschrieben. Lc. 8, 9 lässt die Jünger sogleich fragen: τίς εἴη ἡ παραβολὴ αὕτη und 8, 11a die Antwort beginnen: ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή. Klarer kann man nicht Wortlaut und Bedeutung als zweierlei auseinanderhalten. Mysterien des Reichs sind ihm der wahre Gegenstand der Parabel, bei dieser das Mysterium: welche Aufnahme das Wort Gottes findet; anscheinend handelt sie nun doch aber von einem Ackersmann und von Saatverhältnissen, mithin gähnt zwischen λαλούμενον und ὄν eine tiefe Kluft. Ebenso Mt., der durch sein Citat aus ψ. 78, 2 documentirt, dass

ihm „in Parabeln reden“ soviel ist wie ἐρεύγεσθαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Zufolge 13, 44 bedarf jedes κεκρυμμένον eines Finders, und so haben wir für „Deutung“ der Parabelrede die termini ἐπιλύειν und εὑρίσκειν, welche für Rätselergründung üblich und treffend sind. Wenn, wie ich mit Lachmann, Treg. und B. Weiss für sicher halte, Mt. 13, 36 nicht φράσον (= 15, 15), sondern διασάφησον ἡμῖν τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων zu lesen ist, so ist die Definition eines alten Scholiasten zu Mc. 4, 30 f.: παραβολαὶ μὲν τὰ εἰρημένα καὶ δεόμενα σαφηνείας eine die Evangelisten im höchsten Grade befriedigende, wir haben auch bei ihnen den Parabelbegriff des Siraciden, der αἴνιγμα und παραβολή promiscue gebraucht. Sie halten die Parabeln, soweit sie über ihr Wesen reflectiren, für Rätsel, deren σύνεσις nicht mit dem ἀκούειν zusammenfällt, sondern erst durch eine zweite, schwierigere Operation, sogar ein neues ἀκούειν gelingt. διασαφέω begegnet uns im N. T. nur noch Mt. 18, 31 für „verkündigen“; ich darf darauf aufmerksam machen, dass Josephus (Archaeol. V, 8, 6), wo er über Simson's Rätsel referirt τὸν προβληθέντα λόγον διασαφεῖν abwechselnd mit λύειν gebraucht und mit ἐξευρεῖν τὸ νοούμενον. Die Deutung, die λύσις, die der Leser im Evangelium empfängt, steht denn auch auf einer Linie mit der, die im Richterbuch der überraschte Simson hört: ἐξ ἰσχυροῦ ἐξῆλθε γλυκύ, lautete Simson's Rätsel (14, 14) und die Deutung (14, 18): τί γλυκύτερον μέλιτος (scil. ἐστίν); — καὶ τί ἰσχυρότερον λέοντος scil. ἐστίν); — ἦλθεν ὁ ἐχθρὸς . . καὶ ἐπέσπειρεν ζιζάνια ἀναμέσον τοῦ σίτου, lautet es in der παραβολή Jesu (Mt. 13, 25) in der Deutung (13, 38. 39): τὸ καλὸν σπέρμα οὗτοί εἰσιν οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας· τὰ δὲ ζιζάνιά εἰσιν οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ· ὁ δὲ ἐχθρὸς ὁ σπείρας αὐτά ἐστιν ὁ διάβολος· — mir gelingt es nicht, einen Unterschied zwischen jenem αἴνιγμα und dieser παραβολή wahrzunehmen. „Die Worte bedeuten etwas“ (Gal. 4, 24), das ist das Geheimnis der Parabeln, wie die Synoptiker sie uns darstellen. Im Säemannsgleichnis ist „der Same“ in Wirklichkeit, für den συνιείς, nicht Same sondern „das Wort“, „das auf den Weg Gefallene“ sind die Hörer des Wortes, welche gleich hinterher sich das Wort vom Satan wieder wegholen lassen, das auf Felsiges Gestreute sind die Hörer, die, obschon empfänglich, in Trübsal und Verfolgung dem Worte den Rücken kehren u. s. w.

Wir sehen jetzt ein, weshalb die Parabeln so dunkel und einer Deutung bedürftig (σαφηνείας δεόμεναι) sind: weil sämtliche Hauptbegriffe in ihnen statt in ihrer gewöhnlichen Bedeutung in ganz anderem Sinne verstanden werden wollen, weil der Hörer, um zu

συνιέναι, an Stelle der ἀκουόμενα andere, zwar irgend ähnliche aber doch einem weit entfernten Gebiete zugehörige Begriffe (νοούμενα) einsetzen muss; welches Gebiet das sei und welche Begriffe, muss ihm entdeckt werden — bis dahin ist die Parabel ihm ein Rätsel.

Wie die Evangelisten die Parabel auffassen, ist sie ein Redeganzes, dessen wesentliche Bestandteile hinter geläufigen Worten fern und hoch liegende Gegenstände verstecken, Gegenstände jedoch, die bei der Vergleichung mit ihren Hüllen sich als denselben ähnlich ausweisen. Es ist nämlich nicht pure Willkür, die in einer Art von Räubersprache sich die kecksten Quidproquos gestattend etwa „Maus" sagt, wenn sie „Turm" meint oder „Lachen" wenn sie „Weinen" meint, sondern vergleichbar ist das λαλούμενον mit seinem νοούμενον immer, das Weltgericht hat wirklich einige Aehnlichkeit mit einer Ernte, das „Wort" mit dem Samen, der „Acker" mit der „Welt", die υἱοὶ τοῦ πονηροῦ mit „Unkraut", gerade so wie Simson wol ein Recht hatte mit dem ἰσχυρός einen Löwen und mit γλυκύ Honig zu bezeichnen. Die 3 constitutiven Momente des synoptischen Parabelbegriffs vertragen sich also ganz gut mit einander und ihr Ergebnis ist ein vernünftiges, durchaus denkbares.

Ehe wir aber die zweite wichtige Frage erledigen, ob dies Ergebnis auch richtig, geschichtlich begründet sei, haben wir einem Einwande zu begegnen: es wird uns bestritten, dass wir soeben die Anschauung der Synoptiker von den Parabeln Jesu entwickelt hätten. Nach Er. Haupt (die ATlichen Citate in den 4 Evangelien Colbg. 1871 S. 154) „muss man zwei ganz verschiedene Arten von Parabeln unterscheiden". Alle vor der Säemannsparabel gesprochenen Gleichnisse Jesu, wie Mt. 7, 24 ff. wollen dem Verständnisse zu Hülfe kommen, sittliche Verhältnisse verdeutlichen. Sie bedürfen daher keiner Ausdeutung. Ihren Inhalt könnte man sehr gut auch in kurzem, eigentlichem Worte ausdrücken. Bei den Parabeln von Mt. 13 aber „ist es nicht eine einfache, einheitliche Wahrheit, die in's Licht gestellt werden soll"; was Jesus hier sagen will, „lässt sich in so schlagender Weise" wie durch die Parabeln „überhaupt nicht auf andere Weise anschaulich machen", denn hier gilt es Verhältnisse schwierigster Art zu entwickeln. Z. B. Mt. 20, 1—16 habe den Satz οἱ πρῶτοι ἔσχατοι zur Grundlage, wolle aber so wenig eine Erläuterung dieses Satzes sein, dass im Gleichnis die Bevorzugung der Letzten sogar „als eine Ungerechtigkeit empfunden wird und nicht erklärt, sondern nur als Recht des Hausherrn in Anspruch genommen wird." Ein Mysterium göttlicher Weltregierung kann

und soll nicht begriffen, sondern nur einfach in seinem Hergang aufgefasst werden. „Die beiden in Rede stehenden Arten von Parabeln verhalten sich also so, dass durch die erstere Einzelheiten erklärt werden, durch die andere Entwicklungsgesetze nicht erklärt sondern gelehrt werden.“ Erstere Art setzt bei dem Hörer Mangel an Verständnis, letztere Fähigkeit des Verständnisses voraus.

Eine verführerische Theorie: Schade nur, dass sie bis auf den kleinsten Buchstaben in die Quellen hineingetragen ist. Nirgends bieten unsere Evangelien eine Spur von Unterscheidung zweier Parabelsorten. Johannes setzt das ἐν παροιμίαις dem (ἐν) παῤῥησίᾳ Reden schlechthin entgegen; Mt. nennt c. 13 zum ersten Male Parabeln, vorher nirgends; und so umfänglich er diese Redeweise erörtert, den Gedanken, als könne es gar wol Parabeln ohne das Bedürfnis der διασάφησις geben, lässt er dem Leser nicht übrig. Lc. konnte vernünftigerweise nicht den Vers 8, 10 schreiben, wenn er auch γνῶσις fördernde Parabeln kannte: ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας — τοῖς δε λοιποῖς ἐν παραβολαῖς ἵνα . . . ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν; Mc. endlich hebt geradewegs Haupt's These auf, indem er 4, 13 die Säemannsparabel als die allerleichteste vorführt: οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε; diese Sorge um die Erkenntnis aller Parabeln seitens der Jünger wäre töricht, wenn eine Menge von Parabeln sogar beim Volk mangelndes Verständnis herzustellen geeignet waren. Mc. 4, 33 redet allerdings von τοιαύταις παραβολαῖς, in denen Jesus vielfach dem Volk das Wort verkündigt habe; aber dies τοιοῦτος soll hier so wenig wie 6, 2. 9, 37 das Vorhandensein verschieden qualificirter Exemplare innerhalb des betreffenden Begriffes constatiren, sondern wird durch παραβολαῖς gleichsam näher bestimmt; wer 4, 34 schrieb χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἐπέλυεν. πάντα, der hat von der Existenz von Parabeln, die keine ἐπίλυσις brauchen, nichts geahnt. Das kirchliche Altertum hat daher auch nie daran gedacht, zwei so wesentlich verschiedene Klassen von Parabeln im N. T. anzuerkennen.

Wer nun auf dem Standpunkt der strengen Inspirationslehre stehend die Ansichten der Evangelisten als Gottes Wort, somit unfehlbar hinnimmt, für den wäre unsere Arbeit in diesem Capitel beendet. Der evangelische Parabelbegriff ist festgestellt, das heisst für ihn: das Wesen der Parabeln Jesu ist klar und treffend umschrieben. Die vorreformatorische Kirche hat denn auch ziemlich ein-

stimmig den Begriff der Evangelisten festgehalten und sich abgemüht mit immer neuem Scharfsinn die eigentliche, volle Bedeutung dieser vieldeutigen Rätselreden zu ergründen. Seit 4 Jahrhunderten, seit dem Aufblühen der Wissenschaften hat diese Einstimmigkeit bedenklich gelitten. Auch die „kirchlichen“ Ausleger, d. h. diejenigen, welche auf katholischem oder protestantischem Boden die Tradition höher stellen als das Tradirte, machen sich seitdem ihren Parabelbegriff selber zurecht und gerade aus ihren Kreisen tritt uns eine unabsehbare Fülle von Definitionen entgegen.

Göbel's „zunächst allgemeine“ Bestimmung des Parabelbegriffs von 1879 (S. 5) ist, obschon sie 53 Worte umfasst, auch noch nicht die letzte geblieben; es gäbe ein stattliches Heft, wenn man nur die Vorgänger und Nachfolger derselben aus dem letzten Jahrhundert zusammentrüge. Wenn diese Forscher wie Göbel im Vorwort zur dritten Abteilung, 1880 S. V., ihre Unbefangenheit und Vorsicht gelobt hören wollen, sofern ihre Exegese „zunächst (??) auf das Vertändnis des Textes der einzelnen Schriften im Sinn und Verstand ihrer Autoren abzielt“, so dürfen wir sie beim Wort nehmen und kümmern uns nicht um ihre „Bestimmungen“, sobald wir bemerken, dass dieselben dem Sinn und Verstand ihrer Autoritäten nicht mehr entsprechen.

So wie wir den Sinn und Verstand der Evangelisten vom Wesen der Parabeln Jesu kennen gelernt haben, können wir ihn allerdings nicht als haltbar anerkennen.

Um das zu motiviren, müssen wir ihren Parabelbegriff schärfer fixiren und ihm seine Stellung unter den specifisch rhetorischen Redefiguren anweisen. Wie Cyrill von Alexandrien ihn umschreibt, haben wir gehört, ähnliche Umschreibungen aus der alten Kirche besitzen wir zu Dutzenden, eine der verbreitetsten wird die von Theodoret zu ψ. 78, 2 gegebene sein: *παραβολή· λόγος αἰνιγματώδης καὶ κεκρυμμένος πρὸς ὠφέλειαν φέρων.* Allein wir brauchen es nicht bei so allgemeiner Titulatur zu belassen, und die Parabeln schlechthin Rätsel zu nennen nur etwa mit religiös-ethischer Tendenz geht auch nicht an; wie die Synoptiker Jesu Parabeln ansehen, sind es **Allegorieen**. Der Kampf gegen die allegorisirende Auslegung der Parabeln, der in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten mit wechselnder Energie geführt worden ist, gilt, was Viele nicht wissen oder nicht Wort haben wollen, der in unseren Quellen angedeuteten resp. vorgeschriebenen Auslegung selber. Paulus hat Gal. 4, 22 den Schriftsatz citirt: Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἕνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἕνα ἐκ

τῆς ἐλευθέρας. Nach einer Zwischenbemerkung fährt er v. 24 fort: ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα. αὗται (nämlich die παιδίσκη und die ἐλευθέρα) γάρ εἰσιν δύο διαθῆκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ εἰς δουλείαν γεννῶσα ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ ... συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ, δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς. ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass eine derartige Interpretation wie nach dem Muster der Parabeldeutungen in Mt. 13 gearbeitet erscheint, der Same ist das Wort, die Freie ist das obere Jerusalem, der Feind ist der Teufel, die beiden Frauen Abrahams sind die beiden Bündnisse — Paulus legt der Sache den rechten Namen bei; Reden, die so verstanden werden wollen, sind Allegorieen. Cremer a. a. O.[3] S. 60 stellt mehrere griechische Definitionen der Allegorie zusammen, die alle brauchbar sind; am kürzesten hat sie Quintilian gezeichnet: aliud verbis, aliud sensu ostendit. Suidas sagt: ἀλληγορία ἡ μεταφορά, ἄλλο λέγον τὸ γράμμα καὶ ἄλλο τὸ νόημα, aber treffender ist Cicero's Wort Orator § 96: cum fluxerunt plures continuae translationes (= μεταφοραί) alia plane fit oratio. Man könne sie daher statt mit griechischem Namen ἀλληγορία recht gut translationes tituliren. Und wie er ihr Wesen auffasste, beweist seine briefliche Bemerkung an Atticus II. 20: charta ipsa ne nos prodat pertimesco. Itaque posthac, si erunt mihi plura ad te scribenda, ἀλληγορίαις obscurabo.

Zu den Redeweisen, die auf Vergleichung beruhen, gehört die Allegorie entschieden, geradeso wie die Metapher; was sie von letzterer unterscheidet, ist, dass sie es nicht mit einem Begriff, sondern mit einer zusammenhängenden Reihe von Begriffen, einem Satz zu thun hat; dass sie dunkel ist, nur Eingeweihten verständlich, macht sie allein fähig, dem Cicero als Mittel zu dienen, um seinem Freunde durch fremde Hände Botschaften zugehen zu lassen, die doch kein Fremder verstehen soll. Eine Allegorie übersenden ist offenbar soviel wie ein Kästchen übersenden, das verschlossen ist und zu welchem ausser dem Absender nur der Empfänger einen Schlüssel besitzt — und, wem dieser seinen Schlüssel etwa leiht. Mehr als die bezeichneten Punkte gehören nicht zum Wesen einer Allegorie; es sind genau dieselben, die nach Anschauung der Synoptiker für die Parabeln Jesu wesentlich sind.

Aber wir müssen die Allegorie bei vollem Licht besehen, um inne zu werden, ob ihr Angesicht das der NTlichen Parabel ist. Ihre Vorstufe, wie gesagt, ist die Metapher. Eine Metapher ist ein Wort, das durch ein anderes ihm ähnliches ersetzt werden muss,

damit der Leser den Zusammenhang, in dem er die Metapher findet, ganz erfasse; man bildet eine Metapher, indem man einen Begriff nicht in Gestalt des für ihn cursirenden Wortes vorführt, sondern in Gestalt eines anderen, nur einen verwandten Begriff darstellenden Wortes. Die Metapher ist die Grundform der in vollem Sinn „bildlichen“ Redeweise. An vielen Irrtümern und Unklarheiten ist der Gebrauch des Wortes „bildlich“ schuld, weil man sich nicht überlegt, dass zweierlei damit angedeutet werden kann. Genau genommen ist ein „Bild“ eine Schöpfung der Malerkunst, eine Sache, die etwas anderes ist, als sie vorstellt. Ein Bild des Kaisers ist in Wirklichkeit Leinwand und Farben, aber seinen Wert hat es nur dadurch und heisst Bild nur, weil es den Kaiser darstellt, weil Zeichnung und Farbenmischung so fein geübt worden sind, dass der Beschauer an die Irrealität des dargestellten gar nicht denkt, sondern unwillkürlich ausruft: das ist der Kaiser. Ja er ist es, und ist es eigentlich doch nicht; statt „ist“ müsste man genauer sagen: „stellt vor“ oder „bedeutet“. Hiernach ist Bildrede eine Rede, die etwas anderes „bedeutet“ oder „vorstellen will“, als sie „eigentlich ist“, deren Wert nur der ermisst, der durch eine geistige Thätigkeit sich des hinter ihrer Erscheinung und Wirklichkeit liegenden Sinnes bemächtigt. Doch nennt man in weiterem Sinne „Bild“ alles, was in die Sinne fallen soll, was gleichsam eine Verkörperung geistiger Gegenstände heissen mag, z. B. ein Bild der Gesundheit — und eine bilderreiche Sprache wird dem Philosophen zugeschrieben, der, trotzdem er von lauter Gedankendingen handelt, doch so reichlich und so kühn die Sinnenwelt heranzieht, dass es für den Leser fortwährend etwas zu sehen oder zu hören oder zu fühlen gibt. Er vergleicht z. B. die Idee des Guten mit der Sonne, das Menschenherz mit der Erde, die Gedanken mit einem Strom u. s. f., unaufhörlich lässt er Entferntes sich in Nahem spiegeln, und eine Fülle von Erscheinungen vor unserem Auge vorüberziehen — er braucht deshalb nicht ein einziges Mal sich uneigentlicher Rede bedient zu haben. Er vergleicht und will, dass der Leser vergleiche, er stellt Abgebildetes und Bild nebeneinander (παραβάλλει), aber da offenbart sich's schon, dass sein Geschäft nicht das des Malers von vorhin ist; denn wann ist der in der Lage, den Porträtirten neben sein Porträt zu postiren?

Bildlich in der Rede heisst jedes Element, wo dieselbe auch nur im Geringsten über das absolut Notwendige hinausgegangen ist und etwas Fremdes zur Ausstaffirung ihres Gedankens benutzt; aber

weitaus nicht alle Bildrede ist uneigentliche Rede. Von jedem Bilde verlangt man, dass es ähnlich sei; das Gebiet des ὅμοιον reicht soweit, als es Redefiguren gibt, d. h. Ausdrucksweisen, die sich über den allereinfachsten Ausdruck der Sache erheben; aber die Bilder der Rede brauchen nicht immer ein Andersartiges abzubilden (uneigentliche Rede), sie können sich selber repräsentiren (eigentliche Rede); der Wert eines Bildes kann für mich allein in dem Manne liegen, den es darstellt; er kann aber genau so gut im Bilde selber liegen, sodass es mir gleichgiltig ist, ob der Maler damit eine bestimmte Persönlichkeit wiedergibt oder nicht; ich halte mich einfach an das, was ich sehe, und entzücke mich an seiner Schönheit, an seiner das Gemüt ergreifenden Kraft. Dort liegt die Bedeutung ausserhalb desselben, hier innerhalb; dort soll — vielleicht mit Hülfe, jedenfalls — an Stelle des Bildes ein Anderes in mir lebendig werden, hier will das Bild selber mich erobern, in mir verbleiben.

Das ist der Unterschied zwischen „Metapher“ und „Vergleichung“. Die Grammatik darf beide ignoriren, man kann eine Sprache erlernen, ohne e i n e derartige Bildung in ihr anzutreffen; in der Rhetorik, die nicht an den einzelnen Sprachen klebt, sondern der menschlichen Rede überhaupt nachgeht, um ihre Gesetze zu erforschen, sind das die beiden Fundamentalbegriffe. Kein Redner entbehrt ihrer ganz. Auch Jesus hat beide nicht selten angewandt. Denn auch er hatte Sinn für das Aehnliche und ein Gefühl für den Einfluss der ὅμοια auf die Rede. Er kannte Tauben und lautere Menschen und bemerkte die Aehnlichkeit zwischen beiden, er kannte Schlangen und hinterlistige, Füchse und schlaue, Sauerteig und heuchlerische Leute; er bemerkte die Aehnlichkeiten. Er empfand auch, dass er aus dieser Aehnlichkeit Nutzen ziehen könne, um seine Rede zu heben oder zu klären; ganz von selber strömten ihm, und gewis ohne dass er je es sich vorgenommen hätte, Vergleichungen und Metaphern über die Lippen.

Der Tag überfällt Euch plötzlich wie ein Netz Lc. 21, 34 f. vgl. Lc. 10, 18 Mt. 18, 4; Satan will Euch sichten wie den Weizen Lc. 22, 31; die Volksmassen sind ἐσκυλμένοι καὶ ἐῤῥιμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα Mt. 9, 36; werdet klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben Mt. 10, 16; der berühmte Vers Lc. 13, 34: Jerusalem, Jerusalem! wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie die Henne ihre Brut sammelt unter ihre Flügel! das sind einige Beispiele von Vergleichungen im Munde Jesu; Metaphern sind κατέσθειν die Häuser der Wittwen Mc. 12, 40; sei gesund von deiner G e i s s e l Mc. 5, 34; du wirst einst einen S c h a t z im Himmel haben Mc. 10, 21 u. v. a.

Die wenigen Beispiele reichen hin, um die Gegensätzlichkeit der beiden Redeformen zu erkennen. Dass beide auf dem ὅμοιον beruhen, liegt am Tage: denn die Versuche Jesu sein Volk um sich zu versammeln, waren dem Eifer der Henne so ähnlich, ihre Brut bei nahender Gefahr unter ihren Flügeln zu beschirmen, die Verstörtheit der Volksmassen in Israel in Wahrheit mit der Verstörtheit von Schafen, die den Hirten verloren haben, vergleichbar, ebenso die Krankheit der Blutflüssigen einer Geissel und ihren Hieben nur zu ähnlich, und wie nahe stand das Verfahren der Schriftgelehrten gegen das Eigentum schutzloser Wittwen einem Auffressen; aber weiter haben „Vergleichung" (παρομοίωσις) und „Metapher" auch nichts gemein. Denn während jene die ähnlichen Gegenstände nebeneinanderrückt, ersetzt diese den Gegenstand, auf den es im Zusammenhang ankommt, geradezu durch den fremden ähnlichen. In beiden Fällen wird also ein fremder Begriff herbeigeholt, denn Mt. 9 wollte Jesus ebensowenig von Schafen handeln, wie Mc. 5 von einer Peitsche, es handelte sich dort eigentlich nur um die ὄχλοι, denen die πρόβατα und hier nur um die schwere Krankheit, der die μάστιξ ähnlich ist; dort aber werden beide Begriffe vorgeführt, hier nur der eine, der fremde. Aus jeder Vergleichung lässt sich eine Metapher machen, so Mt. 10, 16: seid Schlangen und seid Tauben! aus jeder Metapher eine Vergleichung, so Mc. 5, 34: sei gesund von Deiner Krankheit, die Dir zugesetzt hat wie Geissel des Aufsehers dem nackten Rücken des Sklaven; aber dass solche Umformung unbefriedigende Resultate schafft, dort unverständliche Metaphern, hier langatmige und doch leere Vergleichungen entstehen, ist ein Beweis, dass sie nicht beliebig vertauscht werden können, dass sie im ganzen Wesen und in der Wirkung verschieden sind. Und wie sollte das anders sein? Zwingt die Vergleichung, der ein Vergleichungswörtchen wie ὡς niemals fehlt, doch förmlich den Leser, sich beide Gegenstände, die ihm genannt werden, auch wirklich auf ihre Aehnlichkeit hin anzusehen, während die Metapher von diesem Wunsche nichts merken lässt. Wenn aber die Vergleichung z. B. Mt. 24, 27 in einer Beschreibung der Parusie den Blitz heranholt, damit der Leser ἀστραπή und παρουσία neben einander beschaue und ihr ὅμοιον wahrnehme, so kann das doch nicht nur ein wunderlicher Einfall sein, und nicht blos ein entbehrlicher Zierrat, sondern muss zu Gunsten des Themas gewünscht werden, offenbar damit der Leser von der παρουσία, einer ihm bisher unbekannten Sache, bestimmtere Vorstellungen gewinne, indem er hört, dass sie

dem Blitz, den er wer weiss wie oft gesehen hat, ganz ähnlich ist. Immer wird in der Vergleichung dem selteneren ein häufiger vorkommender, dem abstracteren ein concreterer, dem fernliegenden ein nahegelegener, dem neuen ein älterer Begriff beigesellt, wozu anders als dass der neue von dem alten profitire? μὴ βαττολογήσητε will Jesus Mt. 6, 7 einschärfen, und wer griechisch versteht, weiss, was er demgemäss thun oder lassen soll, doch tritt eine Vergleichung daneben ὥσπερ οἱ ἐθνικοί, denen will der Angeredete gewis nicht ähnlich sein; der anscheinend geringfügige Zusatz drückt also auf seinen Willen, die Mahnung nimmt nun in seinen Augen bedeutsam an Wichtigkeit zu. Mt. 9, 36 und Lc. 13, 34 wird durch die Vergleichung eine Bewegung des Gemüts hervorgerufen, wie sie die nackte Constatirung der Thatsache nimmermehr zu Stande brächte; in den meisten Fällen unterstützt die Vergleichung den Verstand, denn, was klug sein heisst, weiss ich wol, doch viel schärfer und klarer tritt der Begriff vor mein inneres Auge, wenn mir gesagt wird: eine Klugheit ähnlich der der Schlangen.

Damit aber diese Wirkung eintrete, muss der Leser oder Hörer einer Vergleichung auch wirklich dem ὡς oder ὥσπερ Folge leisten und beides, was ein ὅμοιον haben soll, sorgfältig in den Blick fassen — wie verkehrt also dabei von uneigentlicher Rede zu sprechen! Alles ist eigentlich; jedes Wort in der Vergleichung bedeutet ganz dasselbe wie sonst und immer; klug ist klug, aber auch οἱ ὄφεις sind ganz gewöhnliche ὄφεις; die ὄχλοι sind ὄχλοι, aber auch die Schafe, mit denen sie verglichen werden sollen, sind Schafe, wie jedes Kind sie kennt, und der ποιμήν ist nicht Jesus oder wer sonst, sondern ein Hirt, wie ihn eine Schafheerde zu haben pflegt. Jerusalem ist Jerusalem, aber auch die Henne, die Küchlein, die Flügel bedeuten dasselbe, was sie in einem Buch über Hühnerzucht bedeuten würden.

In der Metapher ist das nicht so, die Geissel Mc. 5, 34 ist nicht eine Geissel, wie sie der Ochsentreiber schwingt, sondern etwas ihr Aehnliches, eine schmerzhafte Krankheit; selbst der gierigste γραμματεύς kann kein Haus einer Wittwe aufessen, das Wort bedeutet hier nur ein dem Auffressen ähnliches Verfahren; einen „Schatz" aus Goldmünzen, Kleidern und Juwelen kann sich Niemand im Himmel erwerben, θησαυρός bedeutet hier einen Besitz, der ähnliche Dienste thut wie so ein irdischer Schatz. Mithin ist die Metapher uneigentliche Rede; es wird etwas gesagt, aber etwas anderes gemeint; was dies andere sei, stellt sich blos durch μεταφέρειν heraus, oder indem man das Wort auffindet, dessen Be-

griff auf das hingeschriebene übertragen worden ist. Mc. 8, 15 warnt Jesus: βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων. Im Lexicon würde der nachschlagende Schüler vielleicht als deutsches Aequivalent für das griechische ζύμη nur „Sauerteig" finden; es muss ihm aber einleuchten, dass dieser Begriff in seinem gewöhnlichen Sinne hier nicht statthaft ist; so schliesst er, das Wort stehe hier „uneigentlich", d. h. es wolle eine Sache bezeichnen, die auf einem anderen Gebiete dieselbe Rolle spielt, wie auf dem Gebiete der Brotbereitung der Sauerteig, und sein Scharfsinn hat jene in Wirklichkeit hinter ζύμη versteckte, mit ζύμη gemeinte Sache zu ergrübeln. Weil aber sein Scharfsinn irre gehen könnte, hat Lc. an der entsprechenden Stelle 12, 1 zu den aus Mc. abgeschriebenen Worten . . . ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων vorsichtig hinzugefügt: ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις. Die Aehnlichkeit zwischen der Heuchelei und dem Sauerteige ist oft nachgewiesen worden; aber der Leser von Mc. 8, 15 oder Lc. 12, 1 sollte nicht veranlasst werden über diese Aehnlichkeit gründlich nachzudenken, vielleicht damit ihm die ὑπόκρισις auch recht widerwärtig und verächtlich würde, denn wenn sie ihm das nicht bereits ist, wenn ihr infames Wesen ihm nicht ganz klar vor Auge und Gewissen steht, so wird er ihre Abbildung durch ζύμη gar nicht begreifen, so wird durch die Wahl solcher Metapher der Gedanke des Satzes ihm nur verdunkelt. Der Zusatz des Lc. ist natürlich nicht ursprünglich — schon, weil sich kein wahrscheinliches Motiv bei Mt. (16, 6) erraten lässt, solche Bemerkung zu streichen, wol aber eines für Lc. sie zuzufügen —, wenn es dieser Erklärung bedurfte, hätte Jesus lieber einfach und eigentlich gesprochen: προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς ὑποκρίσεως τῶν Φαρισαίων, doch um sein und seiner Gesinnungsgenossen Urteil über die ὑπόκρισις, wie sie eine Erscheinungsform innerer Fäulnis sei, mit hervortreten zu lassen ohne ein entbehrliches Wort einzuschieben, holt er aus einem fremden Gebiet einen der Heuchelei durch seinen Fäulnischarakter ähnlichen Begriff herbei, den der ζύμη und setzt ihn an Stelle der ὑπόκρισις, sodass der Leser den Satz bekommt: Hütet Euch vor dem, was im Wesen der Pharisäer sauerteighaft ist — jedenfalls keine Belehrung für Unerfahrene, sondern eine Mahnung an Eingeweihte, an Leute, die mit dem Pharisäismus Bescheid wissen. Die Vergleichung soll der Leser nehmen, wie sie ihm gegeben wird, aus der Metapher soll er selbständig sich etwas machen, jene erleichtert ihm das Verständnis des Vorliegenden, diese, fast sagte ich, erschwert es ihm — doch das wäre nicht allgemein richtig,

setzt bei ihm schon Verständnis voraus, sie deutet kurz an, statt zu zeigen. Eben darum muss der Leser mit ihr weiter arbeiten, in seinem Geiste den wahren Begriff an Stelle des vertretenden setzen; während seine Augen ζύμη lesen, denkt er ὑπόκρισις, er transponirt eben gleich richtig auf das Gebiet herüber, wo eine eigentliche ζύμη keinen Platz hat. Die Metapher lässt eine Deutung zu, neben das ausgesprochene Wort kann man in jedem Fall das in Wahrheit dabei zu denkende stellen [1]); bei der Vergleichung wird

[1]) Nur anmerkungsweise will ich hier einen Fehler berühren, in den meines Erachtens viele Parabelforscher verfallen sind. Sie bringen Sinnbildliches, Symbolisches in Jesu Redeweise hinein und benutzen diesen Terminus auch bei Charakterisirung der Parabel oder doch ihrer Vorstufen. Das Wort Sinnbild ist ein sehr unglückliches, fester Bedeutung ebenso wie sein griechischer Nebengänger σύμβολον ermangelndes, wir sind froh, es im N. T. nirgends zu finden und dürfen um keinen Preis es zulassen, um eine schon genügend verwickelte Debatte vollends zu verwirren. Nach K. R. Köstlin (Aesthetik, Tübingen 1869, S. 928 f.) ist das Symbol ein Versuch, an sich unanschaubare Dinge durch ein Concretum darzustellen, welches in einer wesentlichen Eigenschaft mit jenen zusammentrifft und dadurch an sie erinnern kann: Löwe oder Stier sind Sinnbilder für den Begriff der Kraft. So richtig mir diese Erlärung erscheint, so richtig das hinzugefügte Urteil, Symbole seien mehr lebendig als anschaulich, immer vieldeutig und ungewis, obenein willkürlich erfunden.

Jedenfalls bedarf die redende Kunst dieser Zeichensprache am wenigsten, sie, die über vollkommenere Ausdrucksweisen verfügt, wird doch den unvollkommensten Ausdruck nicht gerade in ihren edelsten Erzeugnissen conserviren. Stammeln passt nicht in den Mund des Mannes; suchen wir bei Jesus Sinnbilder, so stellen wir uns zu ihm, wie sich der Alexandrinismus zum A. T. stellte; er vermutete in demselben die Sprache des Kindes und hielt sich befugt, dieselbe in seine ausgebildetere Sprache zu übersetzen. Ich habe bei dem synoptischen Christus kein Beispiel von „symbolischer Redeweise“ bemerkt. Mag sie immerhin im Morgenlande herkömmlich sein, sie ist ein Zeichen von Kindheit, ganz wie „die Thatensprache der symbolischen Handlung, wie die alten Propheten sie brauchten.“ Die Entwickelung der Prophetie hat diese niedere Art zu sprechen, doch mehr und mehr verdrängt; Jesus hatte zu viel Logos in sich, um den klaren λόγος hinter solch dunkler Gesticulation zurückzusetzen, und dass er jene Thatensymbolik „im Grunde in seiner Heilthätigkeit täglich übte“ (Weiss I 493) ist doch wol nur symbolisch gesprochen.

Sinnbildliche Reden entspringen entweder aus kindlicher Unbeholfenheit — diesen Vorwurf hat man Jesu bisher erspart — oder aus Raffinirtheit, wie Ezechiel die sinnbildlichen Handlungen der ältesten Propheten künstelnd erneuerte — ich habe von dem geschichtlichen Jesus einen Eindruck, dass ich ihm nicht jene „naiv-geniale Symbolik“ (Beyschlag L. J. I, 314) zutrauen kann. Ausser bei dem alexandrinistischen Evangelisten habe ich in Jesu Reden nirgends Sinnbilder gefunden. Denn was man für Sinnbilder ausgegeben hat, waren ein fach Metaphern. Dem Sinnbild ist wesentlich, dass es constant ist, wie die Athene

jedes Deuten zum Unsinn. Der Erklärung dient also die Metapher niemals, so wenig wie ein gutes Bild uns den Kopf des Abgebildeten erklärt, aber sie ist deshalb nicht überflüssig, nicht ein bloser farbiger Redeschmuck, sie regt an und bereichert. Die Vergleichung ist unterrichtend, die Metapher ist interessant. Die Vergleichung verstärkt das Licht, das von der Sache selbst ausgeht dadurch, dass sie mit demselben das Licht eines der Sache selbst ähnlichen Gegenstandes verbindet, wenngleich das letztere allein an dieser Stelle matter leuchtet. Aber anderthalb ist mehr als eins. Die Metapher gibt statt eins ein halb, sie will eben nicht Helligkeit schaffen, sondern das Auge stutzig machen. Der Hörer soll seine Thätigkeit steigern, soll nicht einfach hinnehmen, sondern seine Kräfte brauchen, soll suchen; er wird dann die Finderfreude haben und den Gewinn gesucht zu haben, den Segen aller Arbeit, dass die Fähigkeit überhaupt wächst und dass etwas einkommt. Auch ist der Reiz des Halbdunkels, darin ein geübtes Auge sich rasch zurechtfindet, schon als Abwechslung nicht zu unterschätzen; dass die Metapher an den Geist des Lesers Ansprüche stellt, ehrt diesen, und indem er sie befriedigt, fühlt er sich belohnt. Die Metapher lehrt ihn Aehnlichkeiten wahrnehmen, appercipiren, Vorstellungen verbinden, auch dünne Verbindungsfäden bemerken. Sie steigt nicht wie die Vergleichung zum Hörer herab, sondern zieht ihn zu sich hinauf. Dem Ideal aller Rede, deutlich zu sein und Eindruck zu hinterlassen, einen Eindruck auf den ganzen Geist des Angeredeten, dient die Metapher schliesslich auch; nur nicht, wie die Vergleichung, unmittelbar, sondern mittelbar durch Erziehung der Phantasie, durch Ausbildung der geistigen Beweglichkeit.

Die Vergleichung zeigt an einem ähnlichen Gegenstande das wahre Wesen des schwierigeren, der gerade vorliegt, die Metapher setzt voraus, dass das wahre Wesen des Vorliegenden bekannt sei, so stellt sie den Leser auf die Probe, ob er auch hinter ihren

---

allerwärts an ihrem Symbol, der Eule erkannt wird — das übersehen die Verteidiger des symbolisirenden Elements in Jesu Reden; und — von Aehnlichkeit zwischen dem un- oder übersinnlichen Gegenstande und seinem „Sinnbilde" kann eigentlich gar keine Rede sein; Kraft und Stier sind einander nicht ähnlich wie Israel und eine hirtenlose Heerde oder wie Heuchelei und Sauerteig, sondern die Kraft erscheint im Stier sinnenfällig, ist eines seiner Attribute; auf dem Felde des ὅμοιον, das wir hier bewandern, mitten zwischen Vergleichung, Metapher, Allegorie, Fabel, Rätsel, kann uns von Rechtswegen das Symbol nicht begegnen.

Worten die versteckte eigentliche Meinung durchschaue. Die Vergleichung bietet das ὅμοιον zu einem ὄν um dem Nichtverstehenden zu helfen, die Metapher bietet ein ὅμοιον statt eines ὄν. Doch nur dem Verstehenden. Jene ist auf Kinder oder Unkundige, diese auf Unterrichtete oder Erwachsene berechnet, jene hat einen didaktischen, diese einen confidentiellen Zug, zu viel Vergleichungen machen einen Stil wässerig und platt, zu viel Metaphern schwerfällig und trübe.

Für den Ausleger schriftstellerischer Altertümer kommt der Unterschied darauf hinaus: die Vergleichung hilft ihm deuten, die Metapher erschwert sein Geschäft, bedarf recht eigentlich der Deutung. Was Lc. 22, 31 σινιάσαι sei, errät man ohne Lexicon beinahe durch den nebenstehenden Vergleich ὡς σῖτον, was die ζύμη τῶν Φαρισαίων sei, ist noch lange nicht Allen klar, die über die eigentliche Bedeutung von ζύμη längst Bescheid wissen. Ausserhalb des Zusammenhanges ist jede Metapher ein absolutes Geheimnis, für oberflächlich Lesende könnte sogar im Zusammenhange jedesmal ein νόει ἃ λέγω dabeistehen, oder wie bei der Zahl 666 in Apoc. 13, 18 ein mahnendes ὧδε ἡ σοφία ἐστίν. Um νοεῖν zu können, braucht man freilich νοῦς daher a. a. O. ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμόν. Ja die Metapher beschäftigt den νοῦς, den die Vergleichung erwecken will. Eine gute Vergleichung darf gar keine Frage übrig lassen, eine gute Metapher fordert die Frage heraus: τί ἐστι τοῦτο;

Was aber von Vergleichung und Metapher gilt, dasselbe gilt von ihren höheren Formen, dem Gleichnis und der Allegorie. Denn wie das Gleichnis die auf ein Satzganzes erweiterte Vergleichung, so ist die Allegorie die auf ein Satzganzes erweiterte Metapher.

Wenn in einem Satze nicht nur ein einzelnes Wort metaphorisch gebraucht, und also durch ein anderes ähnliches zu ersetzen ist, sondern alle massgebenden Begriffe einer Vertauschung gegen andere ähnliche bedürfen, so liegt nicht mehr blos eine Metapher vor, sondern eine Allegorie. Dies jedoch nur unter der Voraussetzung, dass jener Satz auch vor der Uebertragung schon eine einigermassen zusammenhängende und verständliche Rede bilde. Die Allegorie ist nicht eine Summe von Metaphern der beliebigsten Art, sondern eine Rede, deren constitutive Elemente zwar lauter Metaphern sind, aber unter einander zusammenhängende, demselben Gebiet entnommene. Die Allegorie ist eine Kunstform, sie stösst die Phantasie des Lesers nicht umher durch alle Weltgegenden, sondern hält die einmal betretene Bahn getreulich inne, nur dass der Leser hinter

der in Wirklichkeit bewandelten Bahn die in Gedanken zu durchmessende errate. Wenn die Metapher einen einzelnen Begriff durch einen ihm ähnlichen ersetzt, so thut die Allegorie das Gleiche mit einem Vorgang, also einer Verbindung von Begriffen; wenn die Metapher einen Punkt vorstellt, von dem aus eine Senkrechte gefällt werden soll zu einem genau darüber oder darunter gelegenen Punkte einer anderen Ebene, so stellt die Allegorie eine Linie vor, vielleicht sage ich noch besser eine Ebene, zu welcher der Leser sich die in gewisser Entfernung befindliche gleichartige Ebene suchen soll: natürlich muss jeder Punkt der gegebenen Ebene gleich weit von der gesuchten entfernt sein. Das Ideal von Allegorie ist hiernach, etwas zu berichten, was dem eigentlich genannten so ausgezeichnet entspricht, dass, wer an einem Punkte des Berichtes das Gemeinte erkannt hat, nun auch sofort die Transposition des Ganzen in die höhere Lage vornehmen könnte.

Auch das Rätsel ist ein Kind der Metapher, seine Schwierigkeit besteht darin, dass dem Hörer eine Anzahl von nicht zusammenhängenden Metaphern vorgeführt wird; meistens ist es nur ein Begriff, den der Rätselbildner sich denkt, den er aber nicht nennt, sondern statt dessen beliebig viele Metaphern für denselben, wobei er seiner Phantasie die tollsten Sprünge durch die verschiedensten Gebiete erlaubt; je wirrer die Linien vom sensus zum verbum durcheinanderlaufen, je wunderlicher, je närrischer seine Worte lauten, um so besser; trotz aller Schönheit der Einkleidung kommt auch dem begabtesten Dichter, wo er Rätsel dichtet, das meiste auf die Mannigfaltigkeit von Bildern, die einander möglichst fern liegen, an — ich erinnere an SCHILLER's 13. Rätsel vom Schiff, da wird nach der Reihe ein Vogel, ein Fisch, ein Elephant, eine Spinne uns vorgeführt und dann geschlossen:

> Und hat es fest sich eingebissen
> Mit seinem spitz'gen Eisenzahn,
> So steht's gleichwie auf festen Füssen
> Und trotzt dem wütenden Orkan.

Da sind eine Menge von Metaphern zur Verhüllung eines Begriffes verwendet, — in der Allegorie entspricht die Zahl der Bilder immer genau der der abgebildeten Begriffe; wie der sensus der Allegorie ein Ganzes von Begriffen, einen Gedanken, ein Urteil, eine Erfahrungsthatsache, eine Schilderung sittlicher Verhältnisse ausmacht, so bilden auch die verba unter sich ein Ganzes, müssen auch unübertragen nicht blos jedes für sich ein Rätsel, sondern alle mit-

einander und gerade in der Reihenfolge, wie sie geboten werden, etwas Erträgliches ostendere. Es wäre der Triumph allegorisirender Kunst, wenn nicht blos der Gedanke, den sie darstellen möchte, gross und bedeutend, sondern auch das Kleid, das sie ihm umlegt, der Leib, in den sie ihn hineinhaucht, ohne Fehl, schön, vollkommen wäre, so dass selbst die an ihm Wolgefallen finden, welche blos um das Sichtbare und Aeusserliche sich kümmern. Dies eine vorausgesetzt, die Continuität, die innere Gleichartigkeit der sie bildenden Metaphern, hat die Allegorie grösste Freiheit der Bewegung. Ihre Länge ist gleichgültig, sie kann auf einen kurzen Satz beschränkt sein oder ein dickes Buch ausmachen; ihr Charakter ist gleichgültig, ob sie ethischen oder historischen oder didaktischen Inhalt hat, ob sie im Perfectum oder im Präsens oder im Futurum einherschreitet; ob sie bleibende Zustände oder einmalige Ereignisse behandelt — eine Allegorie ist überall da, wo ein Redeganzes erst durch Uebertragung aller seiner Hauptbegriffe (die Bindewörter können natürlich nicht mitzählen) auf ein anderes Gebiet zum wahren Verständnis gelangt. D. Strauss wollte einst Vatke vor der Mitarbeit an Br. Bauer's speculativer Zeitschrift warnen. Er schrieb ihm: „Du wirst Dich gewis nicht gern in einen Kessel werfen lassen, wo Göschel und Cie. Ingredienzien bilden und ein Schaf im Löwenfell der Koch ist.“ Vielleicht hatte er zuerst nur eine Metapher auf der Zunge, „Kessel“ statt „die neugegründete Zeitschrift mit ihrem alles umfassenden Programm“, aber unter den Händen erweiterte sich ihm dies Bild zu einem Complex von Bildern: Dich hineinwerfen lassen = mitarbeiten; Koch = Herausgeber; Ingredienzien = aufgenommene Abhandlungen. Dass Br. Bauer mit besonderer Metapher noch wieder „Schaf im Löwenfell“ genannt wird, ist eine Sache für sich. Der Satz ist ja flüchtig hingeworfen, durch das „Göschel und Cie.“ ein Stück Deutung mit hineingenommen; aber alle Bilder liegen auf einer Linie; selbst ein Schaf kann man sich vor dem Kessel stehen und umrühren denken: wir haben da eine Allegorie. Derselbe Strauss hat eine sehr kunstvoll durchgeführte Allegorie geschaffen in seinem „Kaiser Julian“. Er scheint darin von dem letzten heidnischen Kaiser Rom's zu erzählen, und doch ist sein Interesse allein auf einen König aus der neuesten deutschen Geschichte gerichtet, und jedes Urteil, jede Mitteilung, jeden Satz soll der kundige Leser auf diesen allein beziehen. Ebrard hat „Cheirisophos' Reise durch Böotien“ geschrieben, ein amüsantes Buch selbst für den, der alles, was ihm da aufgetischt

wird, wörtlich nimmt und die Beschreibung böotischer Unterrichtsverhältnisse von anno 400 v. Chr. zu empfangen glaubt — dennoch hat der Verfasser bei allem, was er sagt und verschweigt, nicht irgendwie historische Absichten, sondern lediglich die Zeichnung der betreffenden Zustände zu seiner eigenen Zeit und in seinem engeren Vaterlande.

Wer einem völlig Unbewanderten das Verständnis dieser Bücher erschliessen wollte, der hätte nicht nur zu sagen: das sind Allegorieen, sondern: der Julian ist Friedrich Wilhelm IV. von Preussen, jenes Böotien ist Bayern, erst damit würde er dem Leser das Glas reichen, durch welches derselbe die Schilderungen in der von den Autoren beabsichtigten Farbe schauen könnte. Gerade wie Ezechiel c. 17 einen Maschal erzählt und v. 12 fragt: οὐκ ἐπίστασθε τί ἦν ταῦτα; er gibt die Antwort, indem er das Vorangegangene noch einmal referirt, nur jetzt mit den eigentlichen Begriffen an Stelle der metaphorischen, statt ἀετὸς ὁ μέγας v. 3 βασιλεὺς Βαβυλῶνος v. 12, statt εἰσελθεῖν εἰς τὸν Λίβανον v. 3 ἔλθῃ ἐπὶ Ἱερουσαλήμ v. 12, statt ἔλαβε τὰ ἐπίλεκτα τῆς κέδρου v. 3 λήψεται τὸν βασιλέα αὐτῆς καὶ τοὺς ἄρχοντας αὐτῆς v. 12 u. s. w.

Wenn wir die „Deutungen“ der Säemanns- und der Unkrautparabel als die authentischen Erklärungen der entsprechenden Bildreden Jesu anerkennen, so sind die evangelischen Parabeln nicht mehr und nicht weniger denn Allegorieen und gehören in die Nachbarschaft der Metapher einer-, des Rätsels andererseits. In unserer Literatur ist denn auch die Parabel mit diesen Merkmalen behaftet geblieben, höchstens für eine Unterart der Allegorie wie etwa auch das Rätsel sieht man sie an, sofern ihr der ernste, sinnige, streng auf das Ethische gerichtete Charakter wesentlich sei. Diese Unterscheidung ist freilich eine unglückliche, denn Allegorie ist ein reiner Formbegriff, jeden Inhalt zu fassen ist sie an und für sich gleich fähig und geneigt — nicht selten hat sie frivolen, gemeinen Zwecken gedient; was man der Parabel als eigentümlich zuspricht, würde dagegen ausschliesslich den Inhalt betreffen; aber anders als oben geschehen wüsste ich den Parabelbegriff der neueren Literatur nicht unterzubringen. Nur Göthe hat einige scherzhafte Dichtungen „Parabeln“ titulirt, immerhin hat auch bei ihm das unter der Aufschrift „Parabolisch“ Zusammengestellte von der Erklärung einer alten Gemme an bis zur Legende vom Hufeisen kaum ausser der poetischen Form überhaupt etwas gemein als den tieferen, ethischen Gedanken hinter leichter, meinetwegen leichtfertiger Bildhülle. Schiller

überschreibt ein Bündel von 13 ziemlich gleichartigen Dichtungen: „Parabeln und Rätsel“; wir könnten alle 13 Parabeln nennen; der Dichter aber hat durch den ersten Namen bewirken wollen, dass der Leser nicht Spielzeug für seine müssige Phantasie suche, sondern ernste Gedanken und was anregt zu edlem Empfinden. Durchaus eine Allegorie, die aber fast immer Parabel titulirt wird, ist „das Mädchen aus der Fremde“, ein Gedicht Schiller's, dessen verba wahrhaftig das Ihrige klar ostendunt, über dessen tieferen, eigentlichen Sinn bis heut gestritten wird. Lessing hat 1778 gegen Göze in Prosa eine „Parabel“ „quae facilem ori p a r e t b o l u m“ gedichtet, sie beginnt: „Ein weiser, thätiger König eines grossen, grossen Reiches hatte in seiner Hauptstadt einen Palast von ganz unermesslichem Umfange, von ganz besonderer Architektur“. Es ist dann weiter von Kennern, Kritiken, Grundrissen dieses Palastes die Rede, von einem Feuerlärm und dem Benehmen der Grundrissbesitzer. Eine Deutung hat Lessing so wenig wie Schiller seiner Parabel beigefügt; Jeder, der dem Streit zwischen ihm und Göze mit Interesse bis dahin gefolgt ist, findet sie ohne Mühe; denn dass die Erzählung mehr bedeutet als ihre Worte angeben, spürt selbst der flüchtigste Leser. Wie er bei Schiller fragt: Was sind die armen Hirten, wer das Mädchen, das sie besucht, was die Fremde, aus welcher sie stammt, so hier: Wer ist der König, wer die Wächter, wer der Palast, was die Grundrisse und wer die zankenden Kritiker? Läse man aber die „Parabel“ Lessing's getrennt von ihrer Umgebung und ohne Andeutung des Gegenstandes, auf den sie bezogen war, würde man wol bemerken, dass sie eine Allegorie ist, aber nicht, was sie bedeutet.

Ich kenne keine vollendetere Allegorie, als die „Parabel“ Rückert's: „Es ging ein Mann im Syrerland“. 58 Zeilen erzählt er von einem Manne, der wunderbare Erlebnisse hatte, dann hebt er einen neuen Teil an:

Du fragst, wer ist der töricht' Mann,
Der so die Furcht vergessen kann?
So wiss' o Freund, der Mann bist Du?
Vernimm' die Deutung auch dazu!

Und — 26 Verse hindurch hören wir, wer die einzelnen Gestalten jener Geschichte e i g e n t l i c h s i n d, das Kameel i s t die Lebensnot, der Drache ist der Tod, die Mäuse s i n d Tag und Nacht, die Beere ist die Sinnenlust — was anders als plures continuae translationes?

Trotz der Autorität so vieler Jahrhunderte, trotz der grösseren Autorität der Evangelisten kann ich die Parabeln Jesu für solche Allegorieen nicht halten. Es spricht nämlich nicht weniger als Alles dagegen. Erstlich schon, dass wir sie ohne ἐπίλυσις verstehen. Man mache sich nur klar, die Synoptiker betrachten die Parabeln als Reden, die etwas anderes bedeuten als die Worte besagen — was, können selbst die Jünger Christi nicht erraten, sie müssen ihn fragen, und er allein deutet (ἐπιλύει) ihnen alles. Nun haben sie mit 2 Ausnahmen uns von solchen ἐπιλύσεις nichts hinterlassen. Folgt da nicht einfach, dass für uns die Parabeln von jenen beiden erschlossenen abgesehen undurchsichtig sind? Oder sind wir klüger, empfänglicher als ein Petrus, ein Johannes? Niemand wird das behaupten; nun dann bleibt ihm nur die Wahl: entweder die Parabeln bedürfen als Allegorieen einer ἐπίλυσις, da wir dieselbe aber nicht überliefert bekommen haben, bleiben sie uns verschlossen, oder: wir verstehen die Parabeln auch ohne überlieferte Deutung — dann war aber eine Deutung niemals unbedingt notwendig, und Allegorieen sind sie nicht. Nur unter nichtigen Vorwänden kann man sich diesem Dilemma entziehen. Denn das ist blos ein Vorwand: Mt. 13, 18—23, 37—43 lieferten den Schlüssel zum Verständnis aller Parabeln, die Methode, wie sie behandelt werden müssten; denn was ich aus diesen Deutungen Allgemeineres lerne, beschränkt sich auf das eine, dass ich eben jeden Hauptbegriff der Parabel zu übertragen habe, dass er bildlich steht; aber wie ein Rätsel darum noch nicht gelöst ist, weil man weiss, es ist ein Rätsel, so kann ich eine Allegorie nicht etwa deuten, sobald ich erfahre, sie ist eine Allegorie, eine Redeweise, in welcher z. B. ἀγρός die Welt, ἐχθρὸς ἄνθρωπος den Satan u. dgl. bedeuten kann.

Das Selbstvertrauen, mit dem die verschiedenen Parabelerklärer auf dem beschriebenen Standpunkte ihre Deutungen vortragen, ist also durch nichts berechtigt; sie dürfen auf Grund von Mt. 13 wol kecklich behaupten, der κριτὴς τῆς ἀδικίας Lc. 18, 2 und die χήρα in seiner Stadt ib. V. 3 müsse etwas ganz Anderes bedeuten, ebenso wie die 5 törichten und die 5 klugen Jungfrauen, der Bräutigam, die Lampen und das Oel in Mt. 25, 1—13; sowie sie unter Bespöttelung ihrer Vorgänger aber versichern, diese Dinge bedeuten das und das und nichts anderes, so dürfen wir im Blick auf Mc. 4, 34 fragen: Wer hat Euch denn dies alles κατ' ἰδίαν aufgelöst?

Wer auf ein Verstehen verzichtet, wer ohne Phrase dabei

verharrt, dass solche Parabellösung bis heute Niemandem gelingt, als wem der Herr von oben her durch Offenbarung sie gewähre, dass also dieser Teil der Schriftexegese nicht der Wissenschaft und methodisch gelehrten Forschung, sondern dem Glauben und der Inspiration allein zugänglich ist — für den freilich enthält jenes Dilemma nichts, was ihm eine andere Auffassung des Wesens der Parabeln nahelegte.

Ich bezweifle indessen, dass dermalen irgend Jemand diese Position vertreten möchte. Sie würde auch nicht leicht zu vertreten sein, denn die frömmsten Ausleger, Männer von untadeliger Orthodoxie und von lauterster Wahrhaftigkeit, innigster Gottesliebe haben die Parabeln zu deuten unternommen und ihre Deutungen widersprechen sich. Was nach diesem Gott „ist", „ist" nach jenem der Teufel (z. B. der Richter Lc. 18, 2, der reiche Mann Lc. 16, 1) der eine erklärt das Aas in Mt. 24, 28 für das sündige Jerusalem, der andere für Christus; und ich erkläre mich bereit zu beweisen, dass bis zu diesem Tage der allegorisirenden Parabelauslegung nichts fest und sicher, dass ihr ebenso aber nichts unmöglich ist. Unsere Behandlung der einzelnen Parabeln wird wiederholt Belege für diese Behauptung bringen.

Doch brauchen wir es nicht bei solcher indirecten Bekämpfung jener Theorie zu belassen. Es spricht mehr gegen sie, als nur die Erfolglosigkeit ihrer bisherigen Anwendung. Man könnte ja einwenden, leider sei es allen Bibelworten so ergangen, dass jedes Geschlecht und jede kirchliche Partei in ihnen das gelesen habe, was ihnen gerade am Herzen lag; also beweise das Schwanken des exegetischen Resultats noch nichts für die Verkehrtheit der Grundvoraussetzungen.

Unwahrscheinlich darf ich es nennen, dass Jesus die Allegorie so überaus gern angewendet haben sollte. Denn die Allegorie ist unter den Redeformen die künstlichste. Das einzelne Bild, die Metapher strömt einem dichterischen Gemüt von selber zu, namentlich dem Morgenländer mit seiner mächtigen Sinnlichkeit ist eine metaphorische, eine uneigentliche Ausdrucksweise oft die natürlichste; die Allegorie dagegen erfordert durchaus Arbeit; sie fein und streng durchzuführen gelingt nur grosser Mühe und Aufmerksamkeit. Jesaias hat sich c. 5 in diesem Genre versucht, er erzählt von einem Weinberge und meint das Volk Israel, aber bald bricht er in ganz eigentliche Drohweissagung aus; das Bild ist verlassen, so deutlich wie möglich redet der Prophet die an, die er im Sinne

hat — nicht aus Zufall lässt er so bald das allegorische Kleid fallen. Die Redeform ist eben zu künstlich, um seinen heiligen Eifer, um überhaupt ein hohes Pathos zu vertragen. Die Leidenschaft, reine wie unreine, schafft sich ihren Ausdruck unwillkürlich; das Bedachte, Ueberlegte einer Allegorie hält ihren Sturm nicht aus. Denn ein und denselben Bilderkreis längere Zeit festzuhalten und jedes fremdartige Element consequent auszuschliessen, ist nicht natürlich: das ist eine Art studirter Etikette, die leicht kalt und frostig wird, und schlechte Allegorieen zu verfertigen, d. h. solche wo Bild und Abgebildetes kraus und wirr neben einander liegen, hat der begeisterte Redner erst recht kein Interesse. Cicero mag Allegorieen an seinen Atticus absenden; am Schreibtische hat er Musse alles so einzurichten, dass es unschuldig klingt wie eine Mitteilung über Ereignisse auf seinem Landgut, während der Adressat wie der Briefsteller die hochpolitische Natur dieser Berichte kennen; auch ohne den Instinkt der Furcht, der den Todfeind des Antonius zur Verhüllungsrede greifen liess, mag ein künstlerischer Sinn einmal der Freude, übersinnlichen Gehalt in sinnliches Gewand zu stecken, nachgehen und durch solche Allegorie den Leser zu längerem Verweilen und gründlicherem Eindringen nötigen: Vorliebe für Allegorie hat sich immer nur in Perioden kundgethan, wo die Literatur wegen Mangels an grossen Stoffen, an neuen und bedeutenden Gedanken, sich durch aussergewöhnliche Dichtungsformen entschädigte, sich die Langeweile zu vertreiben suchte durch Ausführung schwieriger Kunststücke. Die Allegorie fordert nicht blos beim Leser geistige Gewandtheit, sondern noch mehr Gewandtheit und Fleiss bei ihrem Verfertiger: Kunst und Fleiss werden also einer Redeform geschenkt, die dem Inhalt wenig Nutzen bringt. An einer Allegorie hat der Hörer im besten Falle das Vergnügen, wie man es empfindet, wenn man ein Rätsel glücklich gelöst hat; ausserdem mag das Gedankliche in seinem Gedächtnis fester haften, was er sich mühsam aus den Bildern hat heraussuchen müssen, als das, was ihm in schlichten Worten angeboten wurde: immerhin fragt sich, ob die in der Allegorie an die Form gewendete Mühe nicht besser belohnt werden würde durch Concentration auf den Gehalt allein.

Dass Jesus sich eine besondere Redeweise einstudirt habe, wird Niemand für wahrscheinlich erachten. Er hatte viel zu viel zu sagen, als dass er Musse übrig behalten hätte zu überlegen, wie er dies recht schön und fein sagen könnte. Es wäre bei ihm höchlich überraschend, wenn er in seiner Lehre eine Kunstform mit

dominirendem Einfluss ausgestattet hätte, die wol ästhetisch, aber nicht didaktisch wirksam ist.

Indes auch positiv widersetzen sich Jesu Parabeln jener Identification mit Allegorieen. Die gewöhnliche Einleitungsformel der berühmtesten unter ihnen lautet: Das Himmelreich ist ähnlich: einem Könige, einem Hausherrn, einem Senfkorn, einem Kaufmann u. s. w., damit wird der Leser zu vergleichen aufgefordert, zwei an und für sich recht verschiedene Dinge werden ihm genannt, zwischen denen eine Aehnlichkeit vorhanden sein soll — mir ist keine Allegorie bekannt, die in dieser Weise begänne. Die Allegorie wünscht nicht, dass der Leser die Aehnlichkeiten zwischen ihren Worten und ihren Gedanken in's Auge fasse, sondern dass er sogleich durch ihre Worte das Gedachte hindurchhöre, sie ist zufrieden, wenn er z. B. in Ez. 17 sich nicht Weinstock und Adler vorstellt, sondern Volk Israel, Babylonien und Aegypten, oder nicht Böotien und seine Städte und Verfassung sondern Bayern, oder nicht den romantischen Kaiser Julian, dessen Hof, dessen Liebhabereien, Träume, Enttäuschungen, sondern den geistes- und gemütsverwandten Herrscher in Preussen mit seinen Plänen und Geschicken; nicht vergleichen soll ihr Leser sondern ersetzen. Daher ihre Deutungen auch nicht verlaufen: Der Mann im Syrerland ist Dir ähnlich; die Mäuse sind dem Tage und der Nacht ähnlich, sondern: der Mann bist Du, die Mäuse sind Tag und Nacht. In den Parabeln Jesu wird dagegen fast durchweg irgendwie angedeutet, dass wir nicht eine Ebene vor uns haben, die in andere Lage heraufgeschraubt werden muss, um zu ihrem Recht zu gelangen, sondern dass zwei Ebenen da sind, die gegeneinander gehalten und gewogen werden wollen. Z. B. Mc. 13, 28 f.: Vom Feigenbaum lernet das Gleichnis. Wenn sein Zweig schon zart wird . . . ., so merkt Ihr, dass der Sommer nahe ist. So auch, wenn Ihr dieses kommen sehet, so merket, dass er (der Held der Parusie) vor der Thür ist. Ein derartiges „so auch" hat nur eine Statt, wo 2 verschiedene Gegenstände verglichen werden: in einer Metapher und ihren höheren Formen ist es undenkbar; z. B. hütet Euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und so auch vor der Heuchelei! Wenn zwischen Aehnlichsein und Bedeuten, zwischen Nebeneinanderstellen und Identificiren, zwischen Sichvergleichenlassen und Vertreten, zwischen dem, was Jemand ist und dem, was auch so wie Jemand ist, ein Unterschied ist, so ist auch einer zwischen der παραβολή der Synoptiker und der Allegorie.

Das Haupterkennungszeichen der Allegorie haben wir noch nicht hervorgehoben. Es ist dies: jede Allegorie weist über sich selbst hinaus, weil ihr Wortlaut nicht befriedigt. Das ist schon bei der Metapher der Fall. Im Zusammenhange ist es unstatthaft, einem metaphorischen Worte wie ζύμη Mc. 8, 15 seine eigentliche und gewöhnliche Bedeutung zu belassen; eine allegorische Schilderung oder Erzählung oder Weissagung kann buchstäblich genommen nicht befriedigen; Schritt für Schritt lässt sie den Leser merken, dass er hier nicht fest auftreten kann, dass er sich mit Hülfe der scheinbaren Strasse die wirkliche Strasse erst aufzusuchen hat. Ezechiel's Allegorieen muten selbst dem leichtgläubigsten Leser zuviel zu; so benimmt sich kein Weinstock und kein Adler, wie der Prophet es c. 17 berichtet; ein Kind wittert, dass das anders gemeint sein muss. Je fähiger und feinfühliger der Allegorist ist, um so glatter wird seine Allegorie verlaufen; aber sogar der Geschichte RÜCKERT's merkt man es an, dass sie nicht um ihrer selbst willen erzählt wird. Mit einem Wort, die Allegorie entbehrt der inneren Notwendigkeit. Pure Unmöglichkeiten, geradewegs Unnatürliches, Widersprüche in ihr auftreten zu lassen, hütet sich ein geschickter Erzähler; aber mehr als die Glaublichkeit, die Möglichkeit dessen, was seine Worte besagen, strebt er nicht an. Interesse, Staunen, lebendige Aufmerksamkeit will er seinen Bildern erwerben; dass dieselben den Beschauer gefangen nehmen, durch Naturwahrheit überführen und überwältigen, erwartet er nicht. Ich behaupte, man muss es jedem Satze, zumal jeder Geschichte anmerken, ob sie eigentlich verstanden werden soll oder uneigentlich. Und die Parabeln Jesu machen weit überwiegend den Eindruck, dass sie eigentlich zu verstehen sind, dass dem Redenden daran liegt, so genommen zu werden, wie er sich gibt, dass er gar nicht daran denkt, der Hörer könne seinen Aussprüchen einen fremden Sinn unterschieben. Die Wahrscheinlichkeit ist fast nie verletzt; die meisten Parabeln zeichnen sich aus durch eine glänzende Naturfarbe; ein Zweifel, ein Zaudern mit der Beistimmung kann dem Hörer gar nicht einfallen. Der Pharisäer, der Zöllner sind Lc. 18, 9 ff. so plastisch geschildert, dass man sie zu sehen und zu hören glaubt, dass man das Urteil v. 14 längst innerlich gefällt hat, ehe man es aus dem Munde des Erzählers vernimmt, die Wittwe mit ihrer Unermüdlichkeit im Klagen wird Lc. 18, 1 ff. samt dem Richter, vor welchem sie Klage führt, derart beschrieben, dass man das Ende der Geschichte mit Gewissheit voraussieht; wie ist Lc. 15, 11 ff. ein Zug nach dem

anderen so tadellos motivirt, der Fortschritt vom Anfang bis zum Schluss so meisterhaft gezeichnet! Der reiche Narr Lc. 12, 16 ff., der geduldige Gärtner Lc. 13, 6 ff., der empörte Gastgeber Lc. 14, 16 ff., konnte es ihnen überhaupt anders ergehen, oder konnten sie anders reden und handeln unter den Umständen, in denen wir sie kennen lernen, als sie thun? Und von Lc. Abschied zu nehmen, ist in der Parabel Mc. 4, 26—29 oder Mc. 4, 31 ff. ein Wörtlein, das auffällt, das fremdartig klingt in seiner Umgebung? Ist das Verhalten des Königs Mt. 18, 23 ff. gegenüber dem Schalksknecht irgendwie anfechtbar, oder an den Vorgängen Mt. 25, 1 ff. und 25, 14 ff. etwas Unnatürliches? Nein, von einigen dadurch doppelt auffallenden Kleinigkeiten abgesehen eignet den „Bildern" Jesu, die Parabeln heissen, eine ausgezeichnete Frische, Lebendigkeit; nichts lässt vermuten, dass das blos Hüllen sind, die einen ganz andersartigen Kern verbergen. Man sage nicht, es könne einer Allegorie doch auch nur zum Lobe gereichen, wenn sie schon im buchstäblichen Verstande völlig befriedigenden Sinn gewähre — es ist nicht möglich, dass eine Schilderung gleich gut und glänzend auf zwei verschiedene Dinge passe. Es gibt genau besehen in der Welt auch nicht zwei Gegenstände, die durchaus gleich sind; je zusammengesetzter ihr Wesen ist, um so weniger ist solche Gleichheit möglich. Die Verhältnisse, Gesetze, Ereignisse des höheren geistigen Lebens, mit welchen die Allegorieen es in der Regel zu thun haben, sind bei aller Verwandtschaft doch durchweg auch verschieden von den niedrigeren Verhältnissen, Gesetzen und Ereignissen, hinter welchen sie versteckt, oder durch welche sie für die Sinne abgemalt werden sollen. Schon ζύμη und ὑπόκρισις — eine blosse Metapher — haben neben starker Aehnlichkeit auch ganz Unvereinbares; wie viel reichlicher muss das Differente werden, wenn ein ganzes Gebiet irdischen Lebens einem Gebiete anderer Art substituirt wird. Julian und der Preussenkönig mögen einen geistvollen Mann reizen, eine Parallele zu ziehen — bei dem ersten Eintreten ins Detail beginnen die Gegensätze. Wer nur vergleicht, braucht an den Gegensätzen keinen Anstoss zu nehmen, sie sind die Schatten, zwischen denen das Licht der Aehnlichkeiten um so heller heraustritt; aber wer allegorisirend von Julian handelt und doch Friedrich Wilhelm IV. meint, der ist genötigt, entweder den einen oder den anderen zu entstellen. Natürlich wird er die Kosten den tragen lassen, der ihm nur Mittel ist zum Zweck; er berichtet von Julian blos das, was eine Parallele hat im Wesen und Gebahren des anderen Regenten,

und auch das Historisch-Richtige über Julian gruppirt er nicht so, dass der Leser von Julian ein zutreffendes Bild gewinne, sondern dass er in dem Genannten den Gemeinten beschrieben finde. Die Allegorie verhüllt, aber das kann sie nicht verhüllen, dass ihr Schwerpunkt ausserhalb ihres Bereichs liegt; da nicht zwei Verläufe von der gleichen Notwendigkeit beherrscht sein können, sorgt sie, dass der Verlauf, den sie eigentlich im Gedanken hat, tadellos wiedergegeben werde, und begnügt sich, wenn in dem Verlauf, der die äussere Hülle des gedachten ist, nur leidlich dem Geschmack und Verstande Rechnung getragen wird, wenn da nicht gerade Unmögliches und Unsinniges gesagt zu werden scheint. Dieser Kanon wird bei fähigen Rednern schwerlich je täuschen: wenn ihre Bildreden als solche einen völlig befriedigenden Sinn ergeben, so sind sie zu nehmen, wie sie lauten, sind sie eigentlich gemeint; wenn dieselben aber an und für sich nicht befriedigen, entweder leer und unbedeutend oder unwahrscheinlich und zusammenhangslos erscheinen, so wollen sie etwas anderes darstellen, als was die Worte bezeichnen, so muss man sie auf ein — in der Regel wol — höheres Gebiet übertragen, um das Vermisste, Tiefe und Bedeutung, Geschlossenheit und gute Entwicklung reichlich zu finden. Etwas als Allegorie zu behandeln, weil es vielleicht eine seine könnte, ist ein Willküract; nur das ist dafür zu halten, was gar nicht eigentlich genommen werden kann: so lange eine Rede, möge sie so bildlich klingen wie sie will, eine andere Fassung zulässt, als die allegorische, solange gebührt dieser anderen Fassung das Vorrecht: auch Jesu Parabeln dürften wir als Allegorie nur anerkennen, wenn wir jedes andere, jedes eigentliche Verständnis derselben abgeschnitten sähen.

Dies aber ist nicht der Fall. Im Gegenteil, sobald wir uns von der falschen Fährte entfernen, die die „Deutungen" in Mt. 13 uns wiesen, reihen die Parabeln sich ganz von selber und ohne allen Zwang in eine andere Klasse von Redefiguren ein, in die nämlich, deren unterste Stufe wir oben genauer besprochen haben, die Vergleichung.

Der Maschal der Hebräer erlaubt uns diesen Schritt; denn sein Gebiet ist weit, und der σκοτεινὸς λόγος, auf welchen ihn die Schriftgelehrsamkeit und die apokryphische Literatur beschränken, liegt in seinem äussersten Winkel; daneben umfasst er sehr klare und durchsichtige Reden. Die Evangelisten liefern uns ja keine authentischen Protokolle, nirgends die unveränderten Berichte von Augen- und Ohrenzeugen; es ist sehr möglich, dass jene Schriftsteller aus ihrem Bildungskreise gewisse Vorurteile auch an die Parabeln heran-

gebracht haben, von denen Jesus in seiner hohen Originalität ganz frei war. Sie lassen ihn auch anderswo Manches sprechen, was er bestimmt nicht so gesprochen hat; in dieses Fach schieben wir die Aeusserungen, die sie Jesus thun lassen, um seine Parabeln als allegorische Rätselreden zu charakterisiren. Beyschlag behauptet freilich (Das Leben Jesu. Halle 1885 I S. 317), eine Kritik, die schon den Evangelisten die richtige Idee der Parabeln abhandengekommen sein lasse, verliere den Boden unter den Füssen. Er verlangt, dass man die Gleichnisse Jesu nur an ihnen selbst messe, und nicht an einem allgemeineren ästhetischen Gattungsbegriff, und tadelt B. Weiss, weil dieser die „aus Jesu Munde überlieferten ausdrücklichen Auslegungen einiger Gleichnisse, unseren besten Anhaltspunct für seine in dieselben gelegte Meinung" für apokryph erkläre. Weiss verdient diesen Tadel nicht; denn er gerade machte vollen Ernst mit Beyschlag's Grundsatz und will die Gleichnisse nur an ihnen selbst, nicht an ihren angeblichen Auslegungen, auch nicht an dem Gleichnisbegriff der Evangelisten messen. Ich finde es verwunderlich, dass, wenn uns etwa 60 gleichartige Redestücke eines Mannes überliefert worden sind, und nur von zweien derselben eine „Deutung", dass dann diese zwei Deutungen besser in das Wesen jener Reden einführen sollten als eine gründliche und unbefangene Vertiefung in das Wesen jener Reden insgesamt. Beyschlag selber betont, dass er nur die Züge gedeutet wissen wolle, bei denen der Grundgedanke es ungezwungen veranlasse; damit gibt er uns selber das Recht, die Brauchbarkeit jener angeblich authentischen Deutungen zu bezweifeln, sobald sie dem Gleichnis Zwang anthun. Den Boden verlieren wir aber mit solcher Kritik keineswegs unter den Füssen, vielmehr stellen wir uns nur auf den wahren und festen Boden, indem wir uns den Parabeln unterwerfen und nicht dem, was wir von den Evangelisten über die Parabeln vernehmen. Was diese Autoren über das Messianische an Jesu berichten und zwar, wie in unserm Falle, ihm selber in den Mund legen, das betrachtet ja auch Beyschlag mit einem gewissen Argwohn. Wo die Berichterstatter reflectiren, wie Mc. 4, Lc. 8, Mt. 13, da darf man sich immer am wenigsten auf sie verlassen, da mischen sie notwendig ihre Subjectivität ein, und dass *sie* geurteilt haben, berechtigt uns nicht, uns eigenen Urteilens zu überheben. Zudem werden wir im 5. Abschnitte sehen, dass und wodurch die Synoptiker zu ihrer Parabelauffassung — noch abgesehen von den schädlichen Einflüssen der Schule — förmlich gezwungen wurden.

Also gerade um festzustehen, verlassen wir den subjectiven Standpunkt der Evangelisten und betrachten die Parabeln wie wenn wir nichts als sie besässen, kein Wort über sie: sofort schwinden alle Anstösse und Schwierigkeiten, wir finden in ihnen Redeformen, wie jeder grosse Redner sie vielfältig gebraucht, in glänzender Weise durchgeführt. Auf eine Erwägung aller bekannt gewordenen Parabeldefinitionen können wir uns hier nicht einlassen. Es sind unzählige, oft nur gering von einander abweichend, die meisten an dem üblen Fehler krankend, dass sie an entscheidender Stelle Begriffe verwenden, die nichts weniger als feststehen. Unglücklicherweise sind Gleichnis, Fabel, Bilderzählung, Paramythie u. dgl. Worte, die in Jedermanns Munde sind, die aber nicht 2 Lehrbücher der Poetik oder Rhetorik übereinstimmend umschreiben; viele Misverständnisse und Unklarheiten der Parabelauslegung stammen daher, dass die Ausleger versäumt haben, ein festes Fundament selber zu legen.

Der Polemik muss man sich bei solchen Fragen aber um so mehr enthalten, als der Nutzen derselben äusserst gering ist. Dass über Parabeln viel Verkehrtes gedacht und geschrieben worden ist, räumt Jeder ein; gewisse Extreme können mit Bequemlichkeit lächerlich gemacht werden; aber in so heiklen Angelegenheiten ist die einzige Methode, die Aussicht auf Erfolg hat, die eigne Position klar und scharf zu markiren, damit der Leser das Gefühl erhält, dem Richtigen gegenüber zu stehen. Nachdem wir begründet haben, weshalb wir der Parabelauffassung der Synoptiker nicht zustimmen können, versuchen wir unsere Meinung vom Wesen der Parabel zu entwickeln.

Einen Teil der παραβολαί halte ich einfach für „Gleichnisse". Ich verbinde mit diesem Wort den Sinn, welchen Aristoteles Rhet. II, 20 der παραβολή zuweist. Das „Gleichnis" ist die Vergleichung auf höherer Stufe, die Veranschaulichung eines Satzes durch Nebenstellung eines anderen ähnlichen Satzes. Wenn die Vergleichung zwei Begriffe „Herodes" und „Fuchs" parallelisirt, so handelt das Gleichnis in derselben Weise mit zwei Sätzen, d. h. zwei Verhältnissen von Begriffen. Lässt jene sich mathematisch darstellen $a = \alpha$, so dieses $a : b = \alpha : \beta$. Das ὅμοιον, der geringere Grad des ἴσον, bleibt fundamental, aber es verschiebt sich aus den Gegenständen selber in die Mitte zwischen (mindestens) 2 Gegenständen; bei der Vergleichung muss beträchtliche Aehnlichkeit zwischen dem a und dem α zu Tage treten; $\frac{a}{b} = \frac{\alpha}{\beta}$ dagegen ist wahr, auch wenn a und α,

sowie b und β ganz unvergleichbare Grössen wären. Um ein Gleichnis zu verstehen, darf man also nicht Aehnlichkeiten zwischen den einzelnen Begriffen des Gleichnisses aufspüren, sondern muss die Aehnlichkeit zwischen dem Verhältnis der Begriffe der einen Seite und dem der Begriffe der anderen Seite erkennen. Das Gleichnis will, wie die Vergleichung ein Wort, so einen Gedanken durch ein ὅμοιον beleuchten, daher man auch bei ihm nur von einem tertium comparationis redet, nicht von mehreren tertia. Hiernach ist das Gleichnis zunächst notwendig zweigliedrig, besteht aus einem Satze, den der Schriftsteller noch einer besonderen Beleuchtung bedürftig findet und aus einem Satze, den er behufs solcher Erleuchtung bildet. Misbräuchlich hört man bisweilen blos den letzteren Satz, das Bild, das simile, „Gleichnis" nennen; eine Gewohnheit, vor der als dem Quell zahlreicher Irrtümer gewarnt werden muss; denn dies simile an und für sich ist halt- und wertlos; eine παραβολή, eine similitudo, ein Gleichnis entsteht, wenn neben einen an sich vollständigen Satz ein anderer ähnlicher gerückt wird, gleichsam der Faden der Rede an einer Stelle aus guten Gründen verdoppelt wird. Ich bezeichne diese beiden unentbehrlichen Bestandteile des Gleichnisses als „Sache" und „Bild". Das Musterbeispiel des Arist. a. a. O. für παραβολή lautet: οὐ δεῖ κληρωτοὺς ἄρχειν (Sache). ὅμοιον γὰρ ὥσπερ ἂν εἴ τις τοὺς ἀθλητὰς κληροίη, μὴ οἳ ἂν δύνωνται ἀγωνίζεσθαι ἀλλ' οἳ ἂν λάχωσιν, ἢ τῶν πλωτήρων ὅν τινα δεῖ κυβερνᾶν κληρώσειεν ὡς δέον τὸν λαχόντα ἀλλὰ μὴ τὸν ἐπιστάμενον (Bilder). Diese beiden Elemente sind durch die Vergleichungspartikel verbunden, was den Leser eben auffordert, den Punkt zu suchen, in welchem die beiden Sätze coincidiren oder das Dritte zu bemerken, was in beiden gleich resp. ähnlich ist. Nun ist aber die menschliche Rede nicht steif genug, um die Gleichnisse immer streng nach jenem Schema abzuwickeln; auch hier begegnet uns eine ungeheure Mannigfaltigkeit der Formen. Das Bild kann, um zu überraschen, der Sache vorangehen, oder es kann statt der verbindenden Partikel eine asyndetische Aufreihung der beiden Sätze wirkungsvoller erscheinen, oder jeder von beiden Sätzen wird nur halb ausgesprochen, oder die „Sache" ganz verschwiegen, wenn Kürze not thut und jeder Aufmerksame sie aus dem vis-à-vis erschliesst. Der eine Satz kann auch möglichst verschieden von dem anderen geformt sein; der Sachsatz ist manchmal implicite in einem grösseren Gedankengange vorgetragen, während der Bildsatz für sich wie etwas Selbständiges auftritt — das sind Variationen, die den Charakter des Gleichnisses innerlich nicht berühren.

Aristoteles rechnet die Parabel unter die **Beweismittel** (κοιναὶ πίστεις) neben Fabel und geschichtlichem Beispiel. Er hat Recht, was die Vergleichung dem einzelnen Begriffe leistet, nämlich die Vorstellung von demselben durch fremde Hülfe zu unterstützen, zu beleben, zu läutern, das leistet das Gleichnis dem Satze, dem **Urteil**, **das doch jeder Satz enthält**, es unterstützt dies Urteil und macht es einleuchtend. Die einzelnen Begriffe, die in dem einen Schriftsteller interessirenden Urteile vorkommen, braucht er in der Regel nicht erst zu erläutern, oben bei Aristoteles sind ἄρχειν, κληρωτὸς und δεῖ Dinge, über die er kein Wort mehr zu verlieren nötig hat, sie sind sonnenklar, das Unbegriffene, das Bestrittene ist die Verbindung, in welche er jene Begriffe setzt, ist allein das eine Urteil, was er gefällt hat, und um die Gegner zu überführen, nennt er ihnen ein Urteil, das sie sämtlich sofort unterschreiben würden und das jenem strittigen doch ausserordentlich ähnlich ist. Klug genug bringt er sogar zwei solche Urteile vor, das muss den Erfolg verdoppeln. Der Redner denkt nicht daran, das ἄρχειν mit dem ἀγωνίζεσθαι oder mit dem κυβερνᾶν zu vergleichen, sondern seine These, die Regierung im Staate an das Loos zu binden sei unvernünftig, möchte er plausibel machen durch Vorführung ähnlicher Thesen, an denen Niemand zu rütteln wagen wird. Das Verhältnis des Looses zum Archontat wird mit dem Verhältnis des Looses zur Athleten- oder Steuermannskunst verglichen; wie Ihr über das letztere denkt, fordert der Redner, so denkt auch über das erste, wie über das Eurer täglichen Erfahrung zugängliche, so über das Euch unbekannte. Natürlich liegt die Aehnlichkeit der beiden Sätze zuletzt darin begründet, dass beide Erscheinungsformen ein und desselben Gesetzes sind, hier der Regel: „jede Kunst will erlernt sein". Diese allgemeine Wahrheit, die dem gesunden Menschenverstande mit allen Consequenzen feststehen müsste, erzeugt den Satz: οὐ δεῖ κληρωτοὺς ἄρχειν so wie den οὐ δεῖ κληρωτοὺς ἀγωνίζεσθαι und den οὐ δεῖ κληρωτοὺς κυβερνᾶν. Die drei Sätze sind Exemplare einer Gattung, daher ihre Aehnlichkeit; jenes allgemeine Gesetz ist das tertium, resp. quartum, in dem sie übereinstimmen. Ob sonst irgend etwas Aehnliches mit dem ersten im zweiten oder dritten Satze steckt, kommt nicht in Betracht, kein Gedanke liegt dem Redner ferner, als etwa den ἄρχων hier mit einem κυβερνῶν zu vergleichen. Die Exemplare derselben Gattung mögen recht weit von einander entfernt liegen, das ist nur günstig, denn um so eindrucksvoller ist ihre Gleichsetzung, wie Ortschaften, die auf einem Meridian aber unter möglichst verschiedenen Breiten-

graden erbaut sind, die Meridianlinie, die sie schneidet, absolut sicher zu ziehen gestatten. Nur auf den Meridian, auf das Urteil im Ganzen kommt es dem Gleichnisredner an. Das Gesetz, auf welchem es gegründet steht, wird von der Leidenschaft in einem bestimmten Falle ignorirt; da könnte er wol fragen: Wagt Ihr es jenes Gesetz zu bestreiten oder bestreitet Ihr, dass unser Fall wirklich jenem Gesetze untersteht? und leicht würde es ihm, den Irrtum beider Bestreitungen zu widerlegen. Indes, er weiss: die Leidenschaft wird sich die Zeit nicht gönnen, seine Erörterungen anzuhören und durchzuprüfen; da ist es klüger, ohne Recurs auf das Allgemeine einige andere Specialfälle jenes Gesetzes, über welche Niemand falsch urteilt, den Betörten vorzulegen und sie still dem Drucke der sinnenfälligen Evidenz zu überlassen. Doch ist nicht die leidenschaftliche Befangenheit der Hörer das Einzige, was widerrät auf das verkannte Gesetz selber zurückzugreifen; die streng logische Beweisführung vom Allgemeinen auf das Besondere, durch Schlüsse, durch Abwägung von Gründen und Gegengründen wirkt auf die Mehrzahl der Menschen überhaupt wenig; volkstümliche argumentatio ist allein die demonstratio ad oculos. In concreter Form ist die Wahrheit mächtiger als abstract: daher die Macht des Gleichnisses. Es ist ein Beweis vom Zugestandenen auf das noch nicht zugestandene Aehnliche. Aristoteles wendet solche Gleichnisse gern und mit Geschick an (z. B. Rhet. I, 1: οὐ δεῖ τὸν δικαστὴν διαστρέφειν εἰς ὀργὴν προάγοντας ἢ φθόνον ἢ ἔλεον· ὅμοιον γὰρ κἂν εἴ τις ᾧ μέλλει χρῆσθαι κανόνι τοῦτον ποιήσειε στρεβλόν), jeder Volksredner bedarf ihrer, um eingewurzelte Vorurteile auszurotten. Treffende und allgemein verständliche Gleichnisse jederzeit zur Hand zu haben, ist vielleicht das ganze Geheimnis wahrhafter Popularität; ein Machtmittel, das seine Wirkung auf den Hochgebildeten so wenig wie auf Denkungewöhnte verfehlt. So hatte kürzlich ein Kreisrichter Boas gegen v. Ihering's Kampf um's Recht unter dem Motto gefochten: „Nicht der Kampf gebiert das Recht, das Recht ist der Friede“. Der Angegriffene entgegnete, dieser Satz sei so tadellos wie der: „Nicht der Vater gebiert das Kind, sondern die Kinder sind entweder Knaben oder Mädchen“. Das Gleichnis thut seine Wirkung, obwol die einzelnen Begriffe in „Sache“ und „Bild“ nicht die geringste Aehnlichkeit besitzen; das logische Verhältnis von „nicht“ und „sondern“ oder von Vorder- und Nachsatz ist auf beiden Seiten, wie in die Augen springt, das gleiche.

Nämlich nicht blos den bösen Willen zu überwinden dient das

Gleichnis, der Widerstand gegen die Annahme eines Satzes in der Weise, wie ihn der Redende angenommen wissen möchte, kann ebenso vom Verstand oder der Empfindung des Hörers ausgehen; daher der Redner durch ein Gleichnis auf Kopf und Gemüt zu wirken versucht. Man berichtet einen einfachen Sachverhalt, der den Anwesenden zu überraschend kommen möchte. Darum stellt man einen ähnlichen Fall daneben, wogegen kein Widerspruch zu erwarten ist — so merkt der Zweifler, dass, was ihm dort unerhört deuchte, ihm anderswo geläufig ist, und das alltägliche hilft ihm das Ungewöhnliche erkennen und seinem Erkenntnisschatze zufügen. Dass der Mensch zwei Centren besitze, um die sein Leben rotiren soll, ein materielles und ein ideales, ist eine Vorstellung, die Manchem unvollziehbar scheinen könnte, man erinnert ihn daran, dass auch die Erde sich um ihre Axe und um die Sonne drehe — so wird er begreifen, dass auch der Mensch ein doppeltes Ziel im Auge haben kann. Nicht minder ist ein feinsinnig gewähltes Gleichnis im Stande, die gewünschte Stimmung zur Aufnahme einer Thatsache zu schaffen; der Dichter zieht eine Thatsache herbei, deren Erwähnung bei Jedem jene Stimmung unwillkürlich erzeugt, auf welche er es anlegt, und die Aehnlichkeit zwischen Bild und Sache wird der letzteren vollauf zu Gute kommen.

Wie weit das Gleichnis von der Allegorie entfernt ist, braucht nach alledem kaum betont zu werden. Dort uneigentliche Rede, die das nicht bedeutet, was sie sagt, hier eigentliche, die genommen werden will, wie sie sich gibt, denn an dem Gleichnisse des Aristoteles Rhet. II, 20 könnte man keinen ärgeren Verrat begehen, als wenn man das κυβερνᾶν oder ἀγωνίζεσθαι nicht buchstäblich fasste, wenn man bei den Worten irgend etwas Fremdes dächte. Darum allein nennt der Redner Ringkampf und Steuermannskunst, weil alle Welt diese Dinge kennt, mit ihnen von Jugend auf vertraut ist. Das Gleichnis ist eine Appellation von dem umstrittenen Neuen an das allgemein Bekannte und Anerkannte ähnlicher Art. Dunkelheit verträgt diese Redeform am wenigsten: similitudinibus obscurabo wie Cicero versprach: ἀλληγορίαις obscurabo, wäre eine Albernheit. Illustrare ist die Tendenz des Gleichnisses, nur das Illustre, was wirklich in luce steht, kann durch den Verstand den widerstrebenden Verstand bezwingen. Was selber nicht völlig fest steht, kann nie helfen einen Nachbarn fester zu stellen; was selber nicht augenblicklich einleuchtet, kann nicht über Anderes Licht mit verbreiten. Ein undurchsichtiges Gleichnis ist schlechter als gar keins. Ein

Gleichnis deuten — welch ein Gedanke! Als ob man einen Bohrer holte, um einen Bohrer aus der Flasche herauszuziehen! Ja, in der Allegorie soll das Bildliche gedeutet werden, im Gleichnisse soll es deuten, oder richtiger durch seine überströmende Deutlichkeit auch sein παράλληλον deutlicher machen. Die Bildhälfte eines Gleichnisses muss deshalb nicht nur aus den allgemein zugänglichen Anschauungs- und Erfahrungsgebieten entnommen, sondern auch vor jeder das Verständnis erschwerenden Zuthat behütet werden, z. B. eine Metapher in derselben zu gebrauchen, empfiehlt sich nicht. Gleichnisse, an denen erst irgend etwas erklärt werden muss, verfehlen ihren Zweck[1]). Vollkommen klar, vollkommen bekannt, vollkommen sicher und unangreifbar muss das sein, was die Bildhälfte des Gleichnisses umschliesst. Wenn der Hörer nicht zu der Unterschrift: das muss so sein, oder das ist so, gezwungen ist, wenn er dazu die Achseln zuckt oder mit einem: Möglich! sich umwendet, dann hat der Gleichnisbildner Zeit und Mühe vergeudet. Die Allegorie hingegen sucht ein gewisses Helldunkel, sie trachtet darnach den Leser zum „θαυμάζειν“ zu bringen, sie will, dass er das Vertrauen zu dem Gehörten resp. Gelesenen verliert und sich sagt, der Wortlaut sei unbefriedigend, dahinter müsse etwas Geistreicheres stecken. Eine Allegorie ist um so kunstvoller, je weiter ausgesponnen sie ist, ein Gleichnis um so packender, je kürzer und knapper es ist, selbstverständlich; denn aus dem Gleichnisse soll der Betrachter nur e i n e n Gedanken entnehmen; die Allegorie beschäftigt ihn dauernd, gibt ihm bei jedem neuen Schritt eine neue Arbeit des Uebersetzens. Die Allegorie ist wie eine Perlenschnur, die Schnur, die verbindende, wird keines Blickes gewürdigt, die einzelnen Perlen besieht sich das Kennerauge mit tiefem Wolgefallen; das Gleichnis wie eine Kette mit eisernem Haken, deren einzelne Glieder Niemand vergleicht, noch zählt, noch wägt, wenn sie nur lang genug ist, um den Haken in die zugefallene Brunnenthür einzuschlagen und dieselbe wieder hochzuziehen, damit den Durstigen der Zugang zu dem verborgenen Quell sich öffnet.

Nicht nur vor Identification von Allegorie und „Gleichnis“ sondern auch vor Vermischung beider Redeformen müssen wir uns

[1]) Z. B. das des persischen Dichters Nisami „dies Wort macht den Umstehenden durchglühten Muscheln ähnlich heiss“, wovon Göthe in den Noten zum west-östlichen Divan bekennt, es sei vortrefflich zwar, aber an und für sich nicht klar und eindringlich genug, daher er Sorge trägt, es auch uns anschaulich zu machen.

hüten. Beides ist in der Parabelexegese bis heute reichlich geschehen. Man nennt die Gegenstände, die man erklären will, Gleichnisse, definirt sie auch einigermassen dem entsprechend, protestirt vielleicht laut gegen den Irrtum, der die Gleichnisse für frostige Allegorieen halte und behandelt sie dann mit erleichtertem Gewissen, als wären es allegorische Gleichnisse. Ich hoffe dargethan zu haben, dass diese Redeformen so verschieden sind, dass sie eine Vermengung gar nicht ertragen; so leicht sonst in Dichtung und Rede die Arten in einander übergehen, diese beiden stehen sich doch zu fern, als dass Mischformen von ihnen möglich wären. Darf und will man also die einzelnen Begriffe der Bildhälfte des Gleichnisses nicht deuten, so darf man sie auch nicht mit den entsprechenden Begriffen der anderen Hälfte vergleichen. Sie kommen im Gleichnis gar nicht in Betracht mit dem, was sie an und für sich sind, sondern lediglich mit dem Verhältnis, das aus ihrem Zusammenstehen sich ergibt; die Aehnlichkeit oder Gleichheit, die zwischen beiden Hälften wahrgenommen werden soll, liegt eben in dem innerlich die Einzelbegriffe hier wie dort umschliessenden Bande; das Gleichnis des Aristoteles ist nicht zu Stande gekommen, indem er zu dem Hauptbegriff des Satzes: οὐ κληρωτοὺς ἄρχειν δεῖ, nämlich dem ἄρχειν einen ähnlichen Begriff sich suchte, sondern indem er einen Fall aus anderem Erfahrungsgebiet sich suchte, in welchem dasselbe Gesetz wie in dem gerade vorliegenden zur Erscheinung käme.

Ich führe ein Gleichnis an von Henke [1]): „Theologische Gelehrsamkeit mit Unglauben und Unsittlichkeit wäre wie wer — einen Stiefelknecht unter dem Arme — barfuss ginge“ (S. 158). „Was die Hegelianer Gott nennen, hat wie die Leipziger Messe, nichts mehr mit Religion Zusammenhängendes als den Namen“ (S. 130). „Confessionsstand im Jahre 1526! Als wenn ich glühend ausgegossenem Eisen gegenüber fragte: zu welcher Klasse alter Ofenschrauben rechnest Du diesen Strom?“ (S. 118). „Inländisches und ausländisches Kirchenregiment. Eine Mutter hat mehr Liebe zu ihren Kindern, als eine bezahlte Gouvernante aus der Fremde“ (S. 160).

Eine Reihe von Gleichnissen, der Form nach sehr verschieden, in allen deutlich, dass verglichen werden soll. Aber ist es nicht

[1]) Ergebnisse und Gleichnisse. Von E. L. Th. Henke, herausgegeben von J. G. Dreydorff, Leipzig 1874. Ein herrliches Buch, in welchem ein hoher, ehrwürdiger Mann so anspruchslos die Schätze seines edlen Geistes und seines innigen Gemütes vor dem andächtigen Leser ausbreitet.

ebenso deutlich in allen nur ein Gedanke, ein Urteil, eine Empfindung, wofür der Verfasser durch Danebenstellung eines ähnlichen Gedankens, Urteils oder Empfindung Teilnehmer gewinnen möchte? Ist an eine Vergleichung der einzelnen correspondirenden Begriffe vernünftigerweise auch nur zu denken? Hat theologische Gelehrsamkeit irgend welche Aehnlichkeit mit dem Stiefelknecht an sich? und Unglaube und Unsittlichkeit mit dem Barfussgehen? Traut man Henke zu, dass er Gott und Gottesverehrung mit der Leipziger Messe auch nur vergleichen würde? Wie wird es gelingen, zu glühendem Eisenstrom, zu Ofenschrauben die ähnlichen Begriffe auf der anderen Seite herauszustellen? Ist inländisches Kirchenregiment etwa eine Mutter, sonach das Regiment die Erzeugerin der Regierten? Nein, was verglichen wird, ist immer nur das Verhältnis der Begriffe auf einer mit dem Verhältnis der Begriffe auf der anderen Seite — und da springt die Aehnlichkeit in die Augen: Theologische Gelehrsamkeit verhält sich zu Unglauben und Unsittlichkeit ganz so wie einen Stiefelknecht unter'm Arm tragen und barfuss wandern; denn in beiden Fällen offenbart sich eine riesige Hingebung an ein Mittel, dessen Zweck (durch welchen allein es Wert bekommt) man weit von sich weg weist! Oder im letzten Beispiel: Inländisches Kirchenregiment steht um so viel höher als ausländisches wie die Erziehung von Kindern durch ihre Mutter höher steht als die durch eine bezahlte fremde Gouvernante. Das Gesetz, von dem hier zwei Einzelfälle vorliegen, lautet: Das Verständnis für eine Aufgabe wächst in dem Grade wie die eigene Beteiligung an derselben wächst.

Von Deutung, wie sie die Allegorie braucht, beim Gleichnis zu reden, ist hiernach eine baare Unmöglichkeit. Die Allegorie reicht eine anmutige Schale, die aber zerbrochen sein muss, damit der edle Kern genossen werde; das Gleichnis hingegen ist eine süsse Frucht, die der Beschenkte mit Bedacht wie sie da ist verzehren soll, um nach ihrem Genuss eine ähnliche nahrhaftere richtig würdigen zu können. Schale und Kern zugleich kann eine Sache aber nicht sein. Eher ist ein Wesen halb Fisch, halb Vogel denkbar, als eine Rede, die halb Allegorie, halb Gleichnis wäre.

Der Schein einer Verwandtschaft taucht allerdings bisweilen auf. Freilich nicht bei einem Gleichnis, das die Grundform der Gattung so scharf innehält, wie das bei Henke (S. 122): Traditionalistische Theologen verhalten sich zu selbstdenkenden, wie Drehorgelspieler zu Virtuosen auf der Violine. Da haben wir $a : b = \alpha : \beta$,

und selbst dem geistreichsten Kopf sollte es schwer werden, Aehnlichkeiten zwischen Professor KEIL und einem Leiermann oder zwischen BIEDERMANN und Paganini auszuhecken. Aber es gibt Gleichnisse, wo a dem α, b dem β verwandter ist. Bei HENKE heisst eines S. 164 Unglauben, Glaube und Aberglaube. Wasser, Wein und Branntwein.

Dass sich der Unglaube mit Wasser, der Glaube mit Wein vergleichen lässt, kann nur die Verblendung bestreiten; denn oft ist diese Vergleichung geschehen. Mir fällt nicht ein zu behaupten, dass solche Aehnlichkeit zwischen den einzelnen Begriffen im Gleichnis unerlaubt, ein Mangel sei. Wenn nicht blos $\frac{a}{b} = \frac{\alpha}{\beta}$, sondern auch a ziemlich $= \alpha$, b ziemlich $= \beta$ ist, was soll das schaden? Die Gleichung bleibt sogar, wenn $a = \alpha$, $b = \beta$ sind, und erst recht richtig. Das Gleichnis kann durch solche Sachlage an Brauchbarkeit ebensowenig verlieren. Indessen darf die Aehnlichkeit zwischen a und α d. h. zwischen je zwei entsprechenden Begriffen seiner beiden Hälften nur auf der Linie liegen, welche zu den anderen Begriffen hinführt, sonst hebt sie die Einsicht in die Aehnlichkeit des Verhältnisses nicht, sondern beeinträchtigt dieselbe durch Ablenkung der Aufmerksamkeit von der Hauptsache. Tausenderlei Eigenschaften mag mit dem Glauben der Wein gemein haben, hier kommen nur die in Betracht, hinsichtlich welcher er mit Wasser und Branntwein verglichen werden kann; dass ihm eine Gährung vorangeht, dass er aus edlen Trauben, wenn auch oft unscheinbaren, mühsam bereitet wird, dass er sorgfältig aufgehoben sein will und dergleichen — so feine Verbindungslinien von dem allen zum Glauben hin sich ziehen lassen — hat HENKE nicht im Gedanken gehabt; der Leser soll nicht über den Meister sein, versucht er's doch, gerät's ihm zum Nachteil; denn den wesentlichen Gewinn des Gleichnisses zerstreut er sich mutwillig.

Sogar Metapher und Allegorie leiden unter der luxurirenden Phantasie solcher Ausleger, die mit einem ὅμοιον nicht zufrieden sind, sondern zehnerlei Gemeinsamkeiten zwischen Geissel und Krankheit aufgraben: das ist eine Vergewaltigung des Schriftstellers, der nur um einer Aehnlichkeit willen zu dem Bilde griff; wo er nicht ausdrücklich oder durch unmisverständliche Anspielungen sagt, dass er mehrere ὅμοια im Auge habe, müssen wir in seinem Namen uns das verbitten. Die Mäuse in RÜCKERT's Parabel-Allegorie sind nur darin der Zeit (Nacht und Tag) ähnlich, dass beide

mit scharfem Zahn unermüdlich nagen; andere ähnliche Züge herbeizuschaffen ist eitle Spielerei, und welches der Coincidenzpunkt der beiden Linien, das tertium comparationis sei, wird aus dem Zusammenhange immer klar, der liefert die authentische Interpretation.

Welch ein grober Fehler ist es dann, einzelnen Begriffen innerhalb einer Parabel à tout prix die metaphorische Bedeutung zuzuschreiben, die sie an anderen Stellen der heiligen Schrift haben. Ich kann darin nur den Rückfall in die atomistische Exegese der alexandrinischen Epoche erblicken. Heutzutage sollte es eine Ungeheuerlichkeit sein — und ist doch ganz gewöhnlich! — wenn Steinmeyer (a. a. O. S. 40 ff.) die herkömmliche „Deutung“ der Sauerteigparabel als „Willkür“ abfertigt, weil sie vergesse, dass ζύμη in der Bibel ausnahmslos als Bild für eine res culpabilis gebraucht werde; oder wenn E. Haupt (a. a. O. S. 36 f.) in Mt. 9, 16 den alten Rock auf „die bisherige auf dem Grunde des mosaischen Gesetzes gepflegte Gerechtigkeit des Volkes“ deutet, weil nur das zu der constanten Sprechweise der Schrift (Jes. 61, 10, Apok. 19,8) stimme. Ich dächte, in Mt. 13, 33 träte der Sauerteig nicht an und für sich auf, sondern als Zuthat zu drei Maassen Weizenmehls, und so könnte auch nur die Eigenschaft desselben in Betracht gezogen werden, die er in dieser Mehlmasse offenbart. Wer sich das ὅμοιον irgend eines Vergleiches von ganz fremden Schriftstellern oder doch aus ganz anderem Zusammenhange zeigen lässt, der ist auf den Standpunkt des Origenes zurückgesunken. Dessen Commentare sind bekanntlich dadurch so weitschweifig geworden, dass er die Bedeutung eines bildlich gebrauchten Wortes aus der Summirung aller A. und NTlichen Parallelstellen zu gewinnen meinte. Ist noch nicht einmal das heute anerkannt, dass über die bildliche Bedeutung eines einzelnen Wortes nur aus seinem eigenen Zusmmenhang die Entscheidung fliessen kann?

Ich sagte, wenn der Gleichnisredner ausser dem notwendigen tertium comparationis seiner beiden Sätze noch eine Aehnlichkeit der Einzelbegriffe in's Auge fasst, so wird es ihm leicht sein, das seinen Lesern anzudeuten. Henke schreibt S. 145: „Wer nur noch wenig Briefpapier hat, muss klein und dicht schreiben. Wer nur noch wenig Tage hat, muss sorgen, dass er recht viel Inhalt und Text in jede Stunde bringt.“ Ein treffliches Gleichnis, dessen Vergleichspunkt sofort klar ist; zwischen a und α, Tagen und Briefpapier, wird auch schwerlich jemand eine Aehnlichkeit bemerken, aber b und β stehen einander näher; das, was man einem guten Freunde schreibt, hat Aehnlichkeit mit dem, was man Gutes und Löbliches thut; deshalb

redet HENKE auch im zweiten Satz von „Text“, ein Wort, das nur dem Gedanken an das Schreiben entsprungen sein kann. Allein selbst wenn der erste, der „Bild“-Satz direct lautete: — muss den Text immer kleiner und enger schreiben, so würde das Auftreten desselben Wortes in beiden Gleichnishälften kein Beweis, dass eine Abart der Allegorie vorliegt, sein; der Text ist im Bildsatze ganz wörtlich gemeint, so eigentlich wie möglich, und nur im Hauptsatze ist der erkannten Aehnlichkeit zwischen den Objecten hüben und drüben zulieb Text metaphorisch für „Stoff“ gesetzt. M. LAZARUS trägt in „Ideale Fragen“ ein Gleichnis vor: „Um ihre eigene Axe kreist die Erde, aber zugleich auch um einen andern Mittelpunkt bewegt sie sich, um die Sonne. So auch bewegt das irdische Leben des Menschen sich um die Zwecke der eigenen Ichheit, aber ausser der Ichheit steht die Sonne der Idee des Guten.“ Auch hier ist nicht das geringste allegorische Element in den Bildsatz eingedrungen, in ihm ist die Sonne, was sie immer ist, der Weltkörper, um den unser Planet sich dreht. Die Erde wird nicht mit dem irdischen Leben des Menschen verglichen, die Erdaxe hat wahrhaftig mit den Zwecken der eigenen Ichheit nichts gemein und, um das Gleichnis schön und treffend zu machen, brauchte man ebenso die Sonne nicht mit der Idee des Guten zu vergleichen. Das „Bild“ würde gerade so gut passen, wenn letztere Idee das Gegenstück zur Sonne wäre, wenn ein Pessimist statt dessen die Zwecke des Teufels, des radicalen Bösen, einsetzte. Allein der Philosoph empfand eine Verwandtschaft zwischen der Sonne im „Bild“- und der „Idee des Guten“ im Hauptsatz; in dem letzteren durfte er wol eine Metapher einführen, natürlich entnahm er sie nun dem von ihm herbeigezogenen Anschauungsgebiet, das sie ihm ungezwungen darbot. Der Leser sollte es auch merken, dass sein Meister die Zwecke der Idee des Guten so erhaben finde, wie die Sonne es ist im Vergleich zur Erdaxe. Es beweist nur guten Geschmack, wenn der, der einmal ein Anlehen bei fremder Quelle macht — wie es im Gleichnis geschieht — das Geliehene auch ausnützt, durch weitere Verwertung zeigt, dass er es zu würdigen weiss, dass die Anschauung des Bildes noch eine Weile in seiner Seele lebendig geblieben — an dem Wesen des Gleichnisses wird dadurch nichts verändert.

Der Wortlaut darf niemals an dieser Erkenntnis irre machen. In der oben erwähnten Streitschrift beschwert sich LESSING, sein Gegner GÖZE habe mehrere Stellen seiner Schriften ganz wider ihren echten Verstand commentirt. „Ich erkläre mich an einem

Gleichnisse. Wenn ein Fuhrmann, der in einem grundlosen Wege mit seinem schwerbeladenen Wagen festgefahren, nach mancherlei Versuchen, sich loszuarbeiten, endlich sagt: „Wenn alle Stränge reissen, so muss ich abladen," wäre es billig, aus dieser seiner Rede zu schliessen, dass er gern abladen wollen, dass er mit Fleiss die schwächsten, mürbesten Stränge vorgebunden, um mit guter Art abladen zu dürfen? Wäre der Befrachter nicht ungerecht, der aus diesem Grunde die Vergütung alles Schadens, selbst alles inneren, von aussen unmerklichen Schadens, an welchem ebensowol der Einpacker Schuld könnte gehabt haben, von dem Fuhrmann verlangen wollte?" Soweit das Gleichnis (richtiger: die Bildhälfte desselben), dann folgt: „Dieser Fuhrmann bin ich, dieser Befrachter sind Sie." Hebt damit nicht eine Deutung des Gleichnisses an, um kein Haar anders, als sie hinter jeder Allegorie stehen könnte? Wie bei Rückert: Der Drache ist der Tod, der Mann bist Du? Müssen wir nicht nach Anweisung des Verfassers im Gleichnis wie in einer Allegorie, um hinter den wahren Sinn zu kommen, statt Fuhrmann Lessing denken und statt Befrachter Göze? Freilich dürften wir bei diesen zwei Deutungen nicht stehen bleiben; denn wo hat Lessing einen Wagen durch grundlose Wege geführt, dass er in Angst geriet, abladen zu müssen? Wann hat Göze Einpacker beschäftigt und Fuhrleute gemietet? Wir müssten mithin die Uebertragung fortsetzen, auch den Wagen, die Stränge, die Waaren, die schlechten Wege, die Einpacker „deuten" — würden aber bald selber im grundlosen Wege versinken. Nie würde die Umschreibung des Eigentlichen ein leserliches Ganze ergeben; als Allegorie wäre die Schilderung spottschlecht. Und doch thut das Stück jedem unbefangenen Leser, der während der Lectüre die Theorieen über Gleichnis und Allegorie schlafen lässt, die besten Dienste; es rechtfertigt Lessing in erwünschter Weise. Bei genauerer Betrachtung sehen aber auch wir ein, dass die Aehnlichkeit Lessing's mit einem Fuhrmann nnd Göze's mit einem Befrachter gleich Null ist; die Aehnlichkeit beschränkt sich auf das Benehmen Göze's gegen Lessing und das Benehmen des Befrachters gegen den ohne eigene Schuld unglücklichen Fuhrmann. Lessing hat denn auch die begonnene Deutung nicht etwa weitergeführt, sondern einfach die Lage des Streits, seine That und Göze's Vorwürfe explicirt, mithin ist sein: „Dieser Fuhrmann bin ich, dieser Befrachter sind Sie" nur eine überraschende Art, dem Bilde die Sache zur Seite zu stellen, des Sinnes: So wie jeder Vernünftige über diese Ge-

fichte von Fuhrmann und Befrachter denkt, geradeso muss er ber Ihr Verfahren gegen mich denken. Der Leser soll nicht den Fuhrmann u. s. w. gegen höhere Dinge, LESSING u. s. w. vertauschen, sondern sich den Fall ganz eigentlich und recht gründlich betrachten, um das daraus resultirende Urteil auch dem in ähnliche Verdammnis geratenen LESSING zugut kommen zu lassen.

Wer seine Seligkeit auf ein: „das ist" gründen könnte, wird zwar vergebens zur Vorsicht auf diesen Gebieten gemahnt werden, wem ein εἰμί und ἐστί die allerrealste Identität von Subject und Prädicatsnomen bezeugt, der wird die Deutung einer Allegorie und die Anwendung eines Gleichnisbildes nicht unterscheiden wollen; wer aber genug Sprachgefühl besitzt, um zu wissen, wie unendlich Verschiedenes in einem „ist" bezeichnet werden kann, der wird einräumen, dass es dort soviel gilt wie „bedeutet", hier soviel wie „befindet sich in ähnlicher Lage wie". Der Weinstock in der Allegorie Ezech. 17 ist das Volk Israel und weiter nichts, am wenigsten ein wirklicher Weinstock; ebenso ist der Mann im Syrerland „Du Mensch" und weiter nichts; der Fuhrmann bei LESSING ist ein Fuhrmann wie alle Fuhrleute, nur in eigentümlicher Verfassung; nicht bedeutet er LESSING, er wird sogar nicht einmal mit LESSING, dem er als Fuhrmann gar nicht ähnlich ist, verglichen, blos seine Schuld, sein Unglück oder Verdienst können mit denen LESSING's verglichen werden.

Ich definire das Gleichnis als diejenige Redefigur, in welcher die Wirkung eines Satzes (Gedankens) gesichert werden soll durch Nebenstellung eines ähnlichen, einem anderen Gebiet angehörigen, seiner Wirkung gewissen Satzes. Ausgeschlossen ist damit jede Verwechslung und Vermengung mit der Allegorie als derjenigen Redefigur, in welcher eine zusammenhängende Reihe von Begriffen (ein Satz oder Satzcomplex) dargestellt wird vermittelst einer zusammenhängenden Reihe von ähnlichen Begriffen aus einem anderen Gebiete.

Die Verwandtschaft zwischen beiden Redefiguren beschränkt sich auf das, was das Minimum von wesentlichen Elementen des Maschal-Begriffs ausmacht, die Selbständigkeit und das ὅμοιον als Grundlage. Abgesehen hiervon und von der grossen Freiheit der Bewegung, die beiden verstattet ist, resp. der Fülle von Stoff, die Gleichnis wie Allegorie bearbeiten, der Fülle von Formen, in denen sie auftreten können, stehen sie sich schroff gegenüber. Ein Bildsatz

und ein Hauptsatz ist zum Zustandekommen Beider nötig; aber in der Allegorie verschlingt der erstere scheinbar den letzteren, um in Wirklichkeit von dem letzteren verschlungen zu werden, wird der Bildsatz für seine innere Bedeutungslosigkeit dadurch, dass er äusserlich alles bedeutet, entschädigt; während er dem Uneingeweihten (vor der Deutung) alles gilt, gilt er (nach der Deutung) dem Eingeweihten nichts; im Gleichnis stehen beide Sätze mit gleichem Rechte neben einander, bleiben beide in ihrer natürlichen, eigentlichen Bedeutung, wollen beide gleich klar und zusammen, ohne Bevorzugung des einen oder des anderen angeschaut und gleich energisch gedacht werden. In der Allegorie ist der Bildsatz nur ein Kleid, im Gleichnis ist er ein Nahrungsmittel für den Hauptgedanken. Darum strebt die Allegorie nach Schönheit, das Gleichnis nach Kraft. Schönheit will sich entfalten, Kraft wird gewonnen durch Beschränkung, durch Concentration. Die Sache selber wird durch das Gleichnis gefördert, dem Verstande oder dem Herzen oder dem Willen näher gebracht; die Allegorie masst sich solche Erfolge nicht an, höchstens den Respect vor der dargestellten Sache steigert sie, weil der Leser dieselbe einer so kunstvollen Behandlung gewürdigt sieht. Ja, der bewussten Kunst gehört die Allegorie an, das Gleichnis der Natur; in keiner Literatur fehlt es, kein Redner kann es entbehren. Die Allegorie ist ein Schmuck der Poesie, das Gleichnis ein Machtmittel der Rhetorik. Die Allegorie ergötzt, mag auch der Leser Einwendungen haben, das Gleichnis überführt, muss daher jede Einwendung, jede Frage abschneiden. Vollendet ist die Allegorie, wenn in ihrem Bildsatz auch nicht eine Silbe Beiwerk, jedes Wort doppeltes Verständnis zulässt, auf Deutung berechnet ist; vollendet ist das Gleichnis, wenn in seinem Bildsatz auch nicht eine Silbe gedeutelt werden kann, ein doppeltes oder falsches Verständnis zulässt. Πάντα ὅμοια das Ideal der Allegorie, ἓν ὁμοιότατον das des Gleichnisses. Dort wird die Stärke des Aehnlichen in der Quantität, hier in der Qualität gesucht. Die Allegorie wird zurecht gemeisselt, das Gleichnis gegossen. Der Allegorist schreibt jedes Wort im Blick auf das unsichtbare Modell, das er hier in sprödem Material wiederzugeben, nachzubilden versucht, und wenn sein Modell und sein Material sich widerstreben, lässt er möglichst das letztere die Kosten tragen; der Gleichnisredner richtet sich ganz nach seinem Material; ist es nicht gefügig, so verzichtet er überhaupt auf seine Benutzung. Das ist wol das sicherste Erkennungszeichen einer Allegorie und eines Gleichnisses,

dass jene das „Bild“ auf den „Gedanken“ zuschneidet, dies das „Bild“ in seiner Naturfarbe und allein um derselben willen unverletzt erhält. Wenn im Gleichnis das „Bild“ seine Schuldigkeit nicht thut, nicht unfehlbar wirkt, so kann des Hauptsatzes Wirkung dadurch nicht gefördert werden und kein Nutzen ist hier Schaden.

Von Deutung kann bei einem Gleichnis nie die Rede sein. Zu lösen (λύσις, ἐπίλυσις) gibt es nur da, wo Knoten sind; wie kann ein Gleichnis, das geschaffen wird zum Entknoten, zum Erleichtern, mit solchen Hindernissen versehen sein; zu deuten und dolmetschen (ἑρμηνεία) gibt es nur da, wo eine fremde Sprache gesprochen wird. Da jedes Wort des Gleichnisses seinen gewöhnlichen Sinn hat, bleibt für Sinnerspäher kein Platz. Rätselhaft, rätselartig darf an dem Gleichnis nichts sein; und wenn einem irgendwo von einem Gleichnis blos die eine Hälfte, das Bild zu Ohren käme, z. B. nur das Fragment: „Einer, der den Stiefelknecht unter'm Arm barfuss läuft“, so gälte es nicht die Bedeutung dieser Bildrede zu erraten, sondern nachzuspüren, was wol neben diesem Bildsatze für ein Hauptsatz gestanden habe, was durch ihn beleuchtet oder bewiesen worden sein möge.

Gleichnisse von dieser Art sind im A. T. auch vorhanden, um vieles zahlreicher als Allegorieen, das Proverbienbuch ist reich daran, während sie in den eigentlich poetischen Büchern oder Abschnitten seltener sind. Jesus hat ihrer viele gesprochen. Die mehrerwähnte παραβολή Mc. 13, 28 f. vom Feigenbaum ist nichts als ein Gleichnis im Sinne des Aristoteles und in unserem Sinne. Zwei ähnliche Sätze stehen neben einander, der eine von der Parusie, dem Thema jener ganzen Rede, der andere vom Feigenbaum handelnd; natürlich wird letzterer nur im Interesse des ersten herbeigezogen. Dass der Bildsatz voransteht, wundert uns nicht mehr, da wir dasselbe in vielen Beispielen des Gleichnisses gefunden haben. Es kommen ja auch zweigliedrige Allegorieen vor, so Ezech. 17, 3—10 und 17, 11 f. Aber dann ist das zweite Glied nur eine Wiederholung des ersten, allerdings nun in bildloser Rede, oder der vermeintliche zweite Teil enthält eine Reihe von Angaben, mit deren Hülfe die eigentliche Allegorie besser verstanden werden kann, ein Bund Schlüssel, welches der Leser in die Hand nehmen und zu dem vorher Berichteten zurückkehren soll: immer ist die Allegorie zu Ende, wenn ihre Bildrede zu Ende ist, wenigstens wer das Folgende einmal gehört hat, braucht in Zukunft nur noch die Bildworte zu lesen, und ein wahrhaft scharfsinniger Leser bedarf jener gleich-

sam in usum Delphini beigefügten Randnoten zum Verständnisse der Kunstrede überhaupt nicht. Nun denke man sich einmal die παραβολή Mc. 13, 28 f. mit v. 28 τὸ θέρος ἐστίν schliessen! Sie wäre rein unbegreiflich, denn was hier „Feigenbaum", „Zweig", „zart werden", „Blätter treiben", „Sommer" bedeute, haben zwar viele Exegeten anzugeben gewusst, aber meist nur unter eigenem Beifall. Dem Texte schlugen sie in's Angesicht. Denn οὕτως καί v. 29 beweist, dass hier nicht eine deutende Wiederholung von v. 28 vorliegt, dasselbe noch einmal nur in anderen Worten, „so auch" ist nicht gleich „das heisst", immer wird damit ein Zweites angeschlossen an ein Erstes. In der Allegorie ist Ez. 17 der Weinstock „Israel" und nicht „auch Israel", bei Rückert der Drache „der Tod" und nicht „auch der Tod", bei Ebrard Böotien „Bayern" und nicht „auch Bayern". Nein v. 28 ist ganz ebenso eigentlich wie v. 29 zu verstehen; der Satz heisst Bildsatz nicht weil er aus lauter Bildern besteht, sondern weil er dem Gedanken von v. 29 die Dienste eines Bildes leisten will. Die Allegorie wäre auch spottschlecht, denn die Aehnlichkeit des Sommers mit dem Menschensohn ist frostig, noch gesuchter die zwischen den lenzlichen Trieben im Feigenbaum und den schauerlichen Vorgängen v. 14—23. Ebendeshalb ist an eine ausgeführte Vergleichung nicht zu denken, sondern nach Gleichnisart wird der Schluss von jenen schreckenden Ereignissen auf die Nähe der Parusie an dem Satze veranschaulicht, dass Jedermann von dem Ausschlagen des Feigenbaums auf die Nähe des Sommers schliesse; das Verhältnis zwischen dem Eintreffen der ταῦτα und der Parusie v. 29 ist genau so beschaffen, wie das zwischen der Belaubung der Feige und dem Sommer, wer das eine γινώσκει, kann und darf ebenso sicher das andere γινώσκειν. Die Aehnlichkeit zwischen beiden Sätzen rührt daher, dass sie beide Einzelfälle eines allgemeinen Gesetzes sind, nämlich: Wenn eine Sache zu wirken beginnt, kann sie nicht mehr ferne sein — diesem Gesetz ist der Sommer so gut wie die Parusie, aber natürlich noch 1000 andere Dinge unterworfen. Eine Deutung irgend eines Wortes in dieser Parabel vorzunehmen, wäre Sünde; denn guten Sinn gibt alles nur dann, wenn man es eben das bedeuten lässt, was es auch sonst für alle Welt bedeutet. Nur das ἐπὶ θύραις v. 29 ist eine Metapher, die aber mit dem Gleichnis nichts zu schaffen hat und in v. 29 ihren Platz behaupten würde, auch wenn v. 28 niemals daneben gestanden hätte. Ich mache auch darauf noch aufmerksam, dass v. 29, wenn die verbindenden Wörtlein οὕτως καί vorn wegfielen,

Niemandem verraten würde, dass v. 28 ihm voraufgeht und innig zu ihm gehört: bei einer Allegorie ganz undenkbar, eine Deutung ohne Anspielung auf das zu Deutende! Endlich verbietet die Einleitung ἀπὸ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν jede allegorisirende Fassung; ihr Sinn ist lessingisch ausgedrückt: Lasst Euch das mit einem vom Feigenbaum entnommenen Gleichnis erklären. Dann darf doch aber die Feige nur als Feige und nicht als Metapher für Gott weiss was in Betracht gezogen werden; denn wenn ich von jemand lernen soll, muss ich ihn recht scharf in's Auge fassen, nicht aber an seiner Statt irgend etwas anderes. Die Sicherheit, mit welcher in der Entwicklung des Feigenbaums die sommerlichen Triebe den Sommer ankündigen, soll den Jüngern den Gradmesser für die Sicherheit bilden, mit welcher die Ereignisse v. 14 ff. die Nähe der Parusie ankündigen. An dem Satz v. 28 konnte kein Palästinenser mäkeln noch rütteln; nun, fügt Jesus bei, merkt Euch das, mit dem, was ich v. 29 sage, steht es nicht anders. Dass die Jünger vom Feigenbaum noch weiteres lernen sollen, sein Saftigwerden und Knospen als Abbilder gewisser Parusievorzeichen betrachten, darf auf Grund des Textes Niemand behaupten. Nicht über das Wesen der Parusie und ihrer Einleitungen will Jesus sich hier verbreiten; darüber hat er klar genug gesprochen; nur um das „Wann“ und woran dies zu erkennen sei, handelt es sich noch. Die Deutelustigen haben fragen zu müssen gemeint, warum Jesus gerade die Feige gewählt habe; offenbar müsse dieselbe zur Vergleichung mit den Parusievorboten sich besonders eignen. Ohne der Detailerklärung vorzugreifen, bemerke ich, dass solche Frage unnütz ist; wenn ein Gleichnis trifft, dann sorgen wir uns: Warum hat er nur nicht ein anderes treffendes gewählt? Schon das ist ein Meistern des Meisters, vollends aber, wenn man sogar hinter dem Zartwerden und Blättertreiben noch geheime Absichten vermutet, somit ihm für das nach der Wahl des Bildstoffes selbstverständliche Detail bedeutsame Motive abverlangt. Schanz (Mt. S. 488) schreibt zu unserer Stelle: „παραβολή ist hier die Einkleidung des Gedankens in eine bildliche Form.“ Rechnet er v. 29 nicht mehr zur παραβολή? Aber in v. 29 erfolgt ja erst, was die Jünger „lernen“ sollen. Hängt also das Kleid neben dem Körper? Wehe dem profanen Redner, der sich von seinen Exegeten so deuten lassen müsste.

Lc. nennt 5, 36 das Wort vom Lappen und Kleid eine παραβολή. Jesus beantwortet mit dieser Parabel an zweiter Stelle den Vorwurf: Warum fasten Deine Jünger nicht, da es doch die Jünger der

Pharisäer und des Johannes thun? Hier stellt kein οὕτως καί den Allegorisirern, die schon wieder darnach dürsten, Lappen und Kleid, Schläuche und Wein zu pneumatisiren, ärgerlich ein Bein; wir empfangen ein Bild und noch ein Bild — denn um ihrer selbst willen führt Jesus hier gewis Lappen und Wein nicht vor — vielleicht soll der Leser alles an diesen Bildern Zug um Zug deuten? Aber, mag der erste Blick solche Vermutung nahe legen, der Wunsch scheitert an der Thatsache, dass v. 36 und v. 37 unbestreitbar Parallelen sind [1]). Welch merkwürdiger Gegenstand müsste das nämlich sein, der ebenso neuer Lappen, wie neuer feuriger Wein genannt werden kann, zugleich ein οὐ συμφωνοῦν und ein ῥήσσον! Die Antworten auf die Frage, was ἱμάτιον und ῥάκος, οἶνος und ἀσκοί hier sind, bedeuten, haben in 18 Jahrhunderten mehr Fragen offen gelassen als gelöst — da ist die Vermutung an der Zeit, dass die ganze Frage falsch gestellt war — wenn die Verse als Gleichnisse genommen werden, so hebt sich jede Schwierigkeit. Allerdings, von beiden sind uns nur die Bildsätze erhalten, der — beiden gemeinschaftliche — „Hauptsatz" nicht; die Evangelisten oder vielmehr ihre Quelle hat ihn vielleicht ausgelassen, weil er ihr aus dem Zusammenhange leicht eruirbar, also entbehrlich schien, oder weil sie ihn bereits in den Bildern zweimal „eingekleidet" wähnte — doch könnte schon Jesus neben den hellen „Bildern" die „Sache" als unmisverständlich weggelassen, im Sinn behalten haben, eine dem Redner viel näher als dem Schriftsteller liegende Aposiopese. Wieviel spricht beim Redner ein Gestus, ein Blick, eine Modulation der Stimme! Aber auch der Schriftsteller kann sogar ausserhalb allen Zusammenhanges so ein halbes Gleichnis bilden, wenn er seinem Publicum Scharfsinn genug zutraut, dass sie merken, welchen Gedanken er im Geiste daneben gestellt hat, z. B. HENKE (S. 156): „Weil es heilsam ist, dass die Kinder an den Storch glauben, der ihnen die kleinen Geschwister bringt, ist es darum auch wahr?" Jeder gebildete Theologe weiss sofort, welchem Irrtum HENKE damit entgegentreten möchte, und keinem wird es einfallen, Kinder, Storch und kleine Geschwister an und für sich im mindesten für den „Gedanken", dem das Bild dient, zu verwerten.

Zum Evangelium zurückzukehren, welchen Zweck hätte es, zwei Allegorieen von derselben Bedeutung neben einander zu packen?

[1]) Bestritten ist freilich auch dies worden, und von höchst achtbaren Forschern, jedoch nur in der Verlegenheit, weil ihr falscher Standpunkt sonst mit dieser Perikope nicht fertig ward.

Genügt es nicht auch für den tiefsten Gedanken, wenn wir ihn einmal empfangen? Oder war eine der beiden Einkleidungen unvollkommen, ergänzungsbedürftig, warum sie dann nicht ganz ausstreichen? Waren es aber beide — ersetzen zwei schlechte Bilder ein gutes? Die Zweiheit ist bei der Allegorie höchst befremdlich, beim Gleichnis rasch gerechtfertigt — denn zwei Exemplare desselben Bildes, etwa eines Apollokopfes, stellt man nicht neben einander; wol aber stützt man eine Decke gern durch zwei Säulen. Haben wir in den Parabeln Verhüllungsreden, so ist ihre Doppelheit eine armselige Platzvergeudung, sind sie dagegen Mittel, die Wirkung eines wichtigen Satzes zu sichern durch Beleuchtung oder Begründung oder was sonst, nun, so machen zwei Fenster das Zimmer heller als eins und zwei Pfeiler tragen mehr denn einer. Zwei Allegorieen gleichen Sinnes neben einander sind mir nirgends begegnet; wer ertrüge neben der Reise durch Böotien eine durch Thracien, neben dem Julian einen andern Romantiker auf dem Trone mit denselben Tendenzen? Dagegen die Gleichnisse zu häufen, verstärkt ihre Tüchtigkeit, ist deshalb ganz gewöhnlich (z. B. Henke S. 164: „Tradition und Selbstthätigkeit, Consumenten und Producenten oder Altflicker und Künstler, Repetenten und Docenten, „Kärrner und Könige“). Besonders aber paarweise lieben die Gleichnisse aufzutreten; ahnungslos hat Aristoteles Rhet. II, 20 ein klassisches Beispiel von παραβολαί geliefert, insofern er zur Bestätigung seines Satzes vom Erloosen der Regenten zwei ähnliche aufbringt. Dunkler kann ein Gedanke doch dadurch nicht werden, dass ich ihn zweimal vor unwürdigen Hörern verkleide, wol aber wird er heller, wenn ich von zwei Seiten her Licht auf ihn lenke. Zwei Stricke halten besser als einer, zwei Beweise ziehen kräftiger als einer, aus zweier Zeugen Mund wird die Wahrheit kund — nur das kann der gedacht haben, der zwei vollkommen parallele Bilder gebraucht. Namentlich in der Situation, in welcher Jesus Lc. 5, 36 ff. gesprochen haben soll, wird jeder Unbefangene diese Absicht von selbst erraten. Διὰ τί ist Jesus gefragt worden — mit einer rätselhaften Antwort hätte er keinem gedient, die wäre als Ausflucht gedeutet worden — er gab Gründe an, die auch den Gegnern hätten einleuchten können: Ihr, die Ihr uns tadelt, was würdet Ihr zu einem sagen, der auf einen zerrissenen Rock einen Lappen von ungewalktem Tuch flickt? Zu einem, der unausgegohrenen Wein in abgebrauchte Schläuche schüttet? Da ist Euer Urteil gleich fertig — aber verdiente ich nicht dasselbe Urteil, wenn ich mich Euerm Ansinnen fügte? So hatte er

durch schlagende Analogieen den Satz bewiesen, auf den es ihm ankam; zweimal in gleichgültigen Fragen mussten sie ein Gesetz anerkennen, das doch ihn zu seinem getadelten Verfahren in der Fastenfrage zwang. Schon das οὐδείς passt gar nicht in eine Allegorie hinein; die hat es mit ganz speciellen Dingen zu thun; unseren Parabeln kommt es offenbar auf Allgemeingültigkeit an; die zu constatiren hat nur der ein Interesse, der etwas beweisen möchte. Dieses οὐδείς lässt sich übrigens beim besten Willen nicht deuten und nicht vergleichen; welch elendes Machwerk wäre nun eine Allegorie, in der gerade der betonteste Begriff eigentlich genommen werden muss! Und wenn die Verse blos in verhüllter Form Jesu Handlungsweise beschrieben, oder die der Johannesjünger, so wäre dies οὐδείς eine Lüge; in dem, was das Thema jener Rede bildet, waren ja ausdrücklich starke Differenzen constatirt worden; mit οὐδείς konnte Jesus, ohne die Wahrheit zu verletzen, nur auf Dinge sich berufen, die diesem Thema fern lagen. Ueberall, wo eine Bildrede die Unantastbarkeit ihrer Aussage betont, hat sie ein Interesse dies zu betonen und in nichts anderem kann dies Interesse wurzeln als in dem Wunsche, einem schwerwiegenden aber antastbaren, vielleicht von den Hörern seitens ihres Verstandes, oder ihres Willens, oder ihrer Empfindung bereits angetasteten Satze zu Hilfe zu kommen. Welches für Lc. 5, 36 ff. dieser bestrittene Satz sei, wird unten festzustellen sein; gewis ist, dass er nur das beiden Bildsätzen gemeinsame Gesetz in Anwendung auf die Fastensitte enthalten hat. Alles, was zwischen dem Lappen- und dem Weinbild different ist, kann für den Hauptsatz nicht von Bedeutung sein; mithin das Wesen eines zerrissenen Rockes, neuer Lappen, frischen Weines; wer von da zur Fastenangelegenheit Linien zieht, der vergesse nicht, dass der Text ihm kein Recht dazu gibt, und er masse sich nicht an, seine Fündlein als Auslegung göttlicher Worte mit göttlicher Autorität zu umkleiden. Nicht gedeutet will das Parabelbild werden, sondern angewendet; dadurch reicht es etwas zum Lernen (μάθετε Mc. 13, 28) hin, weil es den Hörer veranlasst, aus irgend einem ihm wolbekannten Satz den Gedankenkern, das regierende Gesetz zu erheben und dies vorurteilslos auch auf das Verhältnis, das Gebiet anzuwenden, welches ihm bisher noch unklar war.

Anwendung, nicht Deutung heischt auch die παραβολή Lc. 4, 23. Trotz ihrer imperativischen Form und ihrer scheinbaren Eingliedrigkeit, ist sie ein Gleichnis. „Arzt, heile Dich selber“ erwartet Jesus von den Nazarenern zu hören, aber weder hat er, noch hätten

seine Landsleute durch diese Worte ihn als Arzt bezeichnet und seine Thätigkeit mindestens dem „Heilen“ verglichen. Der Imperativ ist dieser wahrscheinlich längst sprichwörtlichen Rede nicht wesentlich, man darf umschreiben: Von jedem Arzt begehrt man, dass er vor allem seine eigene Krankheit zu heilen wisse. Tausendmal war der Spruch schon angewendet worden, wird er angewendet bis heute auf Schuhflicker und auf Koryphäen der Finanzwissenschaft, auf Leute, die mit Jesus nicht die geringste Aehnlichkeit haben und mit einem Arzte auch nicht: seine Bedeutung hängt eben nicht an dem Subject „Arzt“ und an dem Verbum „heilen“, sondern an dem Verhältnis beider, oder an dem Gesetz, das dies Verhältnis schafft: Wer Andern helfen will, muss vor allem sich selbst zu helfen wissen. Ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν ist ein concreter Ausdruck dieser abstracten Regel, in 23b stellt Jesus einen anderen concreten Ausdruck derselben Regel jenem zur Seite, nämlich seine Pflicht (die er nach Meinung der Nazarener, freilich nicht nach seiner Meinung hatte) als Wundermann in erster Linie gleichsam an sich selber, auf dem Boden seiner Heimat Wunder zu thun.

Lc. 6, 39 scheint der τυφλός, der βόθυνος, das ὁδηγεῖν die allegorische Fassung zu begünstigen, denn dies sind durch das A. T. geheiligte Bilder für den Unempfänglichen, für das Verderben, für geistige Weisung. Indes das ganz eigentliche Verständnis des Verses ergibt einen so anschaulichen, so befriedigenden Gedanken, dass man sich schwer entschliesst, das alles als wertlose Hülle wegzuwerfen. Aber durch μήτι in v. 39a und οὐχί in 39b werden wir um unser Urteil befragt, um die Unterschrift „Nein“ und nachher „Ja“ gebeten; dem könnte und dürfte der Leser nicht Folge leisten, wenn er Metaphern gegenübersteht, über deren Bedeutung er möglicherweise ganz im Irrtum sich befindet. Wo meine Zustimmung kategorisch gefordert wird, muss ein festbestimmter, klar begrenzter Stoff vorliegen, und nicht ein erst durch schwierige Manipulationen festzustellender; diese Redeweise appellirt an die Erfahrung jedes Hörers. Also ist jedes Wort zu nehmen wie es lautet; man soll sich vorstellen, welches das Ende sein würde, wenn ein Blinder einen Leidensgenossen führen wollte, um ein ebenso klares Urteil zu haben über den doch ganz ähnlichen Fall, dass in Israel Leute, die Gott nicht kennen, Leuten die Gott auch nicht kennen, Gott zeigen wollen. Möglich, dass Jesus dabei an die Aehnlichkeit zwischen Blinden und jenen Volkslehrern dachte; ob er es gethan oder nicht, trägt zu der Güte des Gleichnisses nichts bei; der Vers könnte

seinen Zweck auch in der Form erfüllen: Kann etwa ein Toter einen Toten lebendig machen? Oder kann wol ein Abgebrannter einen Abgebrannten in sein Haus aufnehmen? Eine Frage, die nur eine Antwort verlangt, will sicher den Blick des Gefragten nur auf einen Punkt hinlenken und nicht ihn zur Aufspürung allerlei geheimer Bedeutungen dieses und jenes Wortes im Satze reizen.

Aber treffen wir nicht in Mc. 2, 19 gerade solche Frage: μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος νηστεύειν? Und lässt sich hier abläugnen, dass οἱ υἱοὶ τ. ν. Metapher für: Jesusjünger wie nachher das ὁ νυμφίος Metapher für „Jesus“ ist? Wird diese Deutung nicht unvermeidlich durch die Wendung des Lc. 5, 34 μὴ δύνασθε (Ihr Pharisäer und Schriftgelehrten) τοὺς υἱοὺς τ. ν. ποιῆσαι νηστεύειν, was doch direct auf den von jenen in v. 33 angedeuteten Wunsch die Jesusjünger den Johannesjüngern ähnlich zu machen zurückschlägt? Wird nicht 5, 35 die plötzliche Wegraffung des Bräutigams so geweissagt, wie es nur passt, wenn der νυμφίος Christus ist? Das letztere räume ich ein; es ist unleugbar, dass sämtliche Synoptiker unter dem νυμφίος sich den Heiland und sonst Niemand vorgestellt haben; aber dass diese Auffassung die authentische, die mit dem Bildwort ursprünglich indicirte war, bezweifle ich. Dies sichere μὴ δύνανται, das daherfährt, als gäbe es keinen Widerstand, wäre recht ungerechtfertigt, sein Pathos fast komisch, wenn der Herr blos ein Nein auf die Frage der Gegner erwiderte. Warum fasten Deine Jünger nicht? Darauf sollte Christus antworten: Meine Jünger können doch nicht, während ich bei ihnen bin, fasten?! Warum nicht? würden die Fragesteller ihm entgegnet haben und wir müssten bekennen: ihr Unwille ist begründet, denn eine Antwort war das nicht, was sie v. 34 bekommen, lediglich eine Bestätigung dessen, was sie v. 33 gesagt, was sie längst wissen. Nein, Jesus will den Grund nennen, warum sie nicht fasten; er führt die Ankläger in eine Hochzeitsgesellschaft — weshalb wird wol da nicht gefastet? Οὐ δύνανται würden sie alle gerufen haben! Nun, aus demselben Motiv entspringt bei meinen Jüngern die Unterlassung der Fasten. — Bei dieser Auffassung hat Jesus nicht nur eine Ausrede gebraucht, sondern eine wirkliche Verteidigung unternommen: jedes Wort ist sonnenklar, jedes schlicht zu verstehen, wie immer: nicht einmal verglichen hat er sich mit einem νυμφίος — denn diesen Vergleich hätte damals Niemand begriffen — sondern das Verhältnis der Jünger zu ihm ist dem von υἱοὶ τοῦ νυμφ. zum anwesenden νυμφίος ähnlich; daher die gleiche Fröhlichkeit, dort wie hier denkt Keiner an's Fasten. Wenn die

anschliessende Todesweissagung von Jesu stammen sollte, so würde das νυμφίος in ihr nichts zu Gunsten einer allegorisirenden Fassung von v. 34 leisten; hier hat die zweite Seite des Gleichnisses, die bildlose, das Feld allein wiedergewonnen und νυμφίος ist eine in Reminiscenz an das Vorhergegangene gebildete Metapher, von der Art wie Lessing sagte: der Fuhrmann bin ich.

Wiederum zwei Gleichnisse bietet Mc. 3, 23 ff. Die These steht oben an: Satan kann nicht, wie Eure Verleumdung behauptet, sich selber austreiben. Kein Königreich kann bestehen bei innerem Zwist (v. 24), kein Haus kann bestehen bei innerem Zwist (v. 25), folglich kann auch Satan nicht bestehen bei innerem Zwist (v. 26) und Eure Rede, als ob er in mir ἐφ' ἑαυτὸν ἀνέστη ist Unsinn. Regelrechter gebaut kann kein Gleichnis sein. Worauf es dem Redner im Context ankommt, ist allein der Satz v. 26, wären v. 24, 25 Allegorieen, so wären sie mit v. 26 identisch und neben ihm überflüssig; mit Ehren füllen sie ihren Platz nur aus, wenn man in ihnen Beweismittel (κοιναὶ πίστεις) erblickt, der täglichen Erfahrung entnommen. Satan ist einem Hause nicht ähnlich, und einem Königreiche auch kaum; aber demselben Gesetz ist er wie sie unterworfen, dem nämlich: Innerer Zwist bewirkt den Ruin. Unterricht über das Wesen Satans wollte Jesus hier doch nicht erteilen, sondern sein zürnendes πῶς v. 23 begründen; selbst ein kindlicher Verstand muss seinen Analogieschlüssen beipflichten; wie lächerlich dieser παραβολή eine Deutung beifügen zu wollen oder in ihr deutende Bestandteile zu suchen!

Ebenfalls unversehrt erhalten ist uns das Gleichnis (ausdrücklich παραβολή genannt) Lc. 12, 39. 40, der Hauptsatz durch καὶ ὑμεῖς an den Bildsatz angeknüpft. Wer hier das Einzelne deutet oder vergleicht, muss die Jünger zu Hausherren, den Messias zum Dieb stempeln. Wird hier Steinmeyer seine prophetische Drohung wiederholen: „wehe denen, die aus sauer süss machen“, nämlich die sonst Böses bedeutende ζύμη zum Abbilde eines Göttlichen, des Himmelreichs machen? Hat nicht nach seiner Auslegungsmethode Christus selber hier aus einem Dieb den Menschensohn, also aus dem Sauersten das Süsseste gemacht? Oder werden wir fortan, nach der Consequenz seiner Thesis: „Was die Schrift einmal gemein gemacht, das zu heiligen hat die Exegese kein Recht“ (S. 42) fortan in christlichen Kreisen den Dieb heilig halten? Was hat man nicht für Mühe an diesen Vers verschwendet! Godet erklärt stramm (S. 315): „Der Wiederkommende ist nicht blos ein gelieb-

ter Herr, der alles ersetzt, was man für ihn hingegeben hat, sondern auch wie ein Dieb, der alles nimmt, was man nicht hätte behalten sollen". Sollte nicht die ganze Methode verkehrt sein, welche bei ihrem „Deuten" so matte Entschuldigungen und so übelwitzige Begriffsverdrehungen — als ob der Dieb nähme, was der Bestohlene nicht hätte behalten sollen! — nötig hat?

Formvollendete Gleichnisse sind Lc. 14, 28—33 die vom Vorherüberlegen. Wiederum zwei, wiederum solche, die jeder Allegorese spotten. Mit einem οὕτως οὖν wie es den v. 33 beginnt, kann nie der Uebergang zur Deutung gewonnen werden, sondern zu einer Behauptung, die gerade so viel inneres Recht hat wie die von v. 28—30 und v. 31 f., weil sie jenen allgemein angenommenen strict parallel läuft. — Mc. 2, 17 hat seinen Hauptsatz asyndetisch hinter sich — ist καλέσαι dem „ärztlich Behandeln" etwa ähnlich? — Mt. 24, 28: „Wo ein Aas ist, da sammeln sich die Adler," steht auf sich allein, soll darum der das Gericht vollstreckende Messias entweder in dem „Aas", oder in den „Adlern" stecken? — Auch die Bergrede schliesst mit zwei Gleichnissen. Was unter οἰκία, πέτρα, βροχή, ποταμοί, ἄνεμοι, ἄμμος in Mt. 7, 24—27 zu verstehen sei, lehren uns die Ausleger um die Wette; sie wissen es gescheit so einzurichten, das der Hörer des Gotteswortes mit sich selber verglichen wird. Es liegt auf der Hand, dass Christus hier ein ernstes Urteil über die Unentbehrlichkeit des ποιεῖν neben dem ἀκούειν hervorrufen möchte, und dass er zu dem Ende die Aufmerksamkeit der Hörer auf das ähnliche Verhältnis von Baugrund und Bau hinlenkt; Aehnlichkeiten in den Details sind nicht vorhanden, werden aber auch nicht versprochen; denn die Einleitung: πᾶς ὁ ἀκούων . . καὶ μὴ ποιῶν ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ ὅστις etc. ist nicht ein Befehl, die genannten Subjecte Zug um Zug zu identificiren, sondern eine bei der Armut des Hebräischen an abstracten Begriffswörtern populäre Wendung für: Hören und nicht Thun meiner Worte kann nur zum schlimmen Ende, zum Verderben führen, gerade wie ein Haus bauen aber auf den blosen Sand. Das μωρῷ ist entbehrlich wie das φρονίμῳ v. 28; ästhetisch feiner wäre gewesen es wegzulassen, da es dem Urteil des Lesers zu grob vorgreift. — Mt. 11, 16—19 (Lc. 7, 31 ff.) ist der Einleitung nach von Weiss für eine einfache Vergleichung erklärt worden, will aber auch des Benehmen seiner jüdischen Zeitgenossen gegenüber den Boten Gottes mit dem Benehmen von Kindern gegenüber ihren Spielgefährten parallelisiren. — Am stärksten vielleicht tritt der argumentative Charakter des Gleichnisses

in der παραβολή Mt. 7, 9—11 zu Tage; hier kündigt das πόσῳ μᾶλλον δώσει τοῖς αἰτοῦσιν αὐτὸν ὁ πατὴρ ὑμῶν ein regelrechtes Schlussverfahren an, durch welches der Satz: πᾶς ὁ αἰτῶν λαμβάνει bewiesen wird. Und einem πόσῳ μᾶλλον sollte uneigentliche Rede voraufgehen können?

Der einzige Einwand von Belang gegen unsere Identificirung vieler „Parabeln" Jesu mit Gleichnissen, wie wir das Wort verstehen, gründet sich auf die Schwierigkeit, den Sinn mancher Parabeln festzustellen. Wenn diese Schwierigkeit auf unserm Standpunkte auch nicht von ferne an die heranreicht, mit welcher die allegorisirenden Exegeten zu kämpfen haben, so lässt sie sich doch nicht ganz abstreiten. Ein Gleichnis, wirft man ein, soll doch aber unmisverständlich sein und gerade jedes Schwanken des Lesers verhindern! Allein so richtig das ist, man vergesse nicht, dass jene Klarheit selbst dem am knappsten gefassten Gleichnis nur innerhalb seines Zusammenhanges zukommt, und dass leider die meisten Reden Jesu, auch die parabolischen uns zusammenhangslos oder in falscher Verbindung aufbewahrt worden sind. Kurzen Denksprüchen, präcis formulirten Geboten schadet das weniger; alle Bildrede verliert durch Loslösung von ihrem Mutterboden. Rätsel nehme ich aus, Jeder sieht ein warum; sonst sind Bildworte nicht zur Selbständigkeit bestimmt, sondern eine Stütze oder ein Schmuck wichtigerer Bestandteile eines grösseren Ganzen; sie pflegen wie der Duft der Blume zu sein, den man von der Blume nicht trennen kann, der bald verfliegt, wenn man die Blüte abbricht. Alles edler Rhetorische lässt sich nicht roh von seinem Platze reissen und in Magazinen für spätere Borger aufspeichern; alles Feine und Liebliche muss man in seiner Heimat studiren! Von den παραβολαί unsers Meisters gilt dieses auch. Nimmer verschmerzen wir's, dass Viele seiner köstlichen Aussprüche bildlicher Art ganz verloren gegangen oder nur fragmentarisch, von ihrer Geburtsstätte getrennt, uns überliefert worden sind, dass wir weder die Veranlassung kennen, bei welcher, noch die Stimmung, in welcher, noch die Hörer, zu welchen er sie sprach, geschweige die Umgebung, in der er sich gerade befand, die letzten Erlebnisse, die in seinen und der Seinigen Herzen noch nachklangen, sowie was Jesus so einem Ausspruch vorbereitend vorausgeschickt, was er weiterschreitend auf der sonnigen Strasse seiner Contemplation daran angeknüpft haben mag. Gleichnisse sind wol von so compactem Gefüge, dass sie noch perlenartig aufgereiht nutzbar und erbaulich sein können — Beweise liegen vor von Salomo's Sprüchwörterbuch an bis zu Abschnitten in Rothe's

„Stillen Stunden“; aber da handelt es sich immer um schriftstellerische Arbeiten; Jesu Parabeln waren allesamt auf sofortige Wirkung berechnet, Kinder des Augenblicks, tief eingetaucht in die Eigenheit der Gegenwart, der Zauber der Unmittelbarkeit liess sich bei ihnen durch keinen Buchstaben fortpflanzen. Das grösste Unglück jedoch war, dass sie so unvollständig aufgezeichnet worden sind, dass namentlich die Hälfte bei der Weitererzählung oft fortfiel, die den eigentlichen Gedanken, den Existenzgrund für das Gleichnis aussprach; nur das Bild haftete im Gedächtnis; bald glaubte man, mehr als das Bild brauche man auch nicht zu besitzen. Fragmentarisch liegen diese Schöpfungen jetzt vor uns; kein Wunder, dass die Versuche zu ergänzen nicht ausnahmslos unzweifelhaften Erfolg gewinnen. Mt. 3, 23—26 sind uns sonnenklare Gleichnisse; wenn aber irgendwo im Evangelium blos v. 24, 25 abgerissen ständen, könnten wir dann ehrlicherweise mehr als Vermutungen über sie äussern? Gleich dahinter steht Mc. 3, 27 von dem Starken, den ein Stärkerer bändigt; welcher Leser würde die Absicht jener Worte durchschauen, wenn der Context ihm nicht einen Fingerzeig böte? Freilich genügt dieser Fingerzeig noch nicht, denn Hunderte, die ihm Folge leisteten, haben den ἰσχυρός für den Teufel, den ἰσχυρότερος für Christum erklärt, auch durch das οὐ δύναται οὐδείς nicht von dieser Verengung abgeschreckt, haben also den Heiland zum Comparativ des Satans erhoben!

Dunkel können Gleichnisse allerdings nicht sein; aber da wir sehen, dass die Dunkelheit nur einigen παραβολαί Jesu anhaftet und aus einem Grunde, an welchem der Verfasser so unschuldig ist wie wir, bleibt nichts übrig, was uns verhindern dürfte, παραβολή Gleichnis im strengsten Sinne zu übersetzen.

Indes wir dürfen hierbei uns nicht begnügen. Gerade die berühmtesten synoptischen παραβολαί sind bisher von uns noch mit keinem Worte erwähnt worden, und der Leser hat das Gefühl, dass sie sich von den eigentlichen Gleichnissen bestimmt unterscheiden. Was sie alle gemeinsam haben, ist die erzählende Form, die uns bei den Gleichnissen nicht begegnet ist, höchstens einmal Mt. 7, 24 ff. schüchtern ergriffen wurde [1]). Diese würde zwar durch unsere Definition des Gleichnisses nicht ausgeschlossen sein, wenn nämlich der Satz, dem der Bildsatz beigeordnet ist, ebenfalls eine Erzählung

[1]) Im zweiten Teil werden wir rechtfertigen, dass wir trotzdem jene Parabel zu den Gleichnissen zählten.

enthielte, wenn es sich also in diesen Parabeln darum handelte, das Verständnis (im Vollsinn dieses Wortes) irgend welcher vergangenen Thatsachen zu fördern. Allein das ist offenbar nicht der Fall. Die Säemannsparabel beginnt mit dem historischen Tempus ἐξῆλθεν und schliesst damit ἔπεσεν — ἐδίδου — ἔφερεν. In der Deutung erscheinen lauter Präsentia oder, da das der Charakter der Deutung vielleicht erfordert, die Dinge, die wir da als in der Parabel gemeint kennen lernen, sind keineswegs vergangene, sondern erst recht der Gegenwart angehörig und aller Zukunft. In den anderen Parabeln Mt. 13 wird regelmässig das Himmelreich als der Gegenstand genannt, der mit dem Erzählten verglichen werden soll, und Mt. 22, 2 ist nicht die einzige Stelle, wo dieser Fingerzeig sonst wiederkehrt; das Himmelreich ist doch aber wahrhaftig nicht eine vergangene, sondern eine gegenwärtige (Lc. 17, 21) und eine zu ewigem Bleiben bestimmte Institution. Mt. 21, 39 heisst es in der Parabel von den bösen Weingärtnern, sie warfen den Sohn aus dem Weinberg hinaus und töteten ihn. Freilich schlägt nun v. 40 um in's Futurum, Jesus fragt: Wenn der Herr kommen wird, was wird er dann den Weingärtnern thun?, aber wenn v. 45 die Pharisäer merken, dass er περὶ αὐτῶν τὰς παραβολὰς λέγει, so hat er mindestens mit dem ἀπέκτειναν in v. 39 im Bilde etwas in die Vergangenheit verlegt, was in der Wirklichkeit erst bevorstand. Noch Mt. 25, 1 ff. vergleicht das Himmelreich mit zehn Jungfrauen, deren verschiedene Schicksale erzählt werden. Der Schlusssatz aber mahnt zum Wachen ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν. Mithin kann sich erst in Zukunft das Analogon zu dem v. 1—12 Berichteten vollenden.

Die volle Gleichartigkeit zwischen „Bild" und „Sache" ist hier verschwunden. Das Bild liegt immer in der Vergangenheit, die Sache nicht. Beim Gleichnis verstand sich die Identität der Zeitform auf beiden Seiten von selbst. Und das scheint nicht der einzige Unterschied zu sein. Das Bild im Gleichnis ist der Jedermann zugänglichen Wirklichkeit entnommen, weist hin auf Dinge, die jeden Tag geschehen, auf Verhältnisse, deren Dasein der schlechteste Wille anerkennen muss; es wappnet sich drum auch mit der unantastbaren Evidenz eines τίς, eines μήτι, eines οὐδείς. Hier werden uns Geschichten erzählt, frei von Jesu erfundene, zum Teil mit einer selbst in kleinen Details verschwenderischen Ausführlichkeit; nicht, was Jeder thut, was gar nicht anders sein kann, wird uns vorgehalten, sondern was einmal Jemand gethan hat, ohne zu fragen, ob die anderen es auch so machen würden. Kann diese Species des Maschal noch

aus demselben Bedürfnis wie das Gleichnis geboren sein, nämlich dem, die Wirkung eines Satzes durch Heranziehung eines gleichartigen von anderem Gebiete her, der aber seiner Wirkung sicherer ist, zu erzwingen? Handelt es sich hier um einen Satz hüben und drüben? Kann etwas einmal Vorgekommenes — noch dazu blos aus der Phantasie des Redners Stammendes — seiner Wirkung gewis heissen?

Wir haben doch ganz dieselbe Redeform vor uns, nur in einer höheren Potenz. Diese παραβολαί unterscheiden sich von dem reinen Gleichnis nicht mehr wie die allegorische Erzählung von dem allegorischen Satz (wie jedes Opfergesetz in Exodus und Leviticus nach Origenes einer wäre), sodass wir mit dem Namen Gleichniserzählung auskämen. Aber längst haben die Sprachen einen besonderen Namen dafür gestiftet, Aristoteles Rhet. II, 20 nennt in einem Athem mit der παραβολή als zusammen eine Art des rhetorischen Beispiels constituirend die Fabeln, Aesopische und Libysche. Bei ihm heissen sie λόγοι, in späteren Zeiten überwiegend μῦθοι. Er exemplificirt mit der berühmten Fabel des Stesichoros vom Pferd Hirsch und Menschen, die dieser einer Rede gegen den Antrag mehrerer Himeräer, den Phalaris mit einer Leibwache zu versehen, beigefügt. Stesichoros erzählt da, wie das Pferd, um Rache am Hirsch zu nehmen, Sklave des Menschen ward, und geht zu dem Hauptsatz über οὕτω δὲ καὶ ὑμεῖς ὁρᾶτε μὴ βουλόμενοι τοὺς πολεμίους τιμωρήσασθαι ταὐτὸ πάθητε τῷ ἵππῳ. Freunde allegorisirender Parabelexegese haben diese Fabel gern als eine Allegorie ausgegeben, als ob das Pferd die Himeräer bedeuten könnte, wenn sie gewarnt werden, es mit sich nicht machen zu lassen wie das Pferd! Als ob das οὕτω καὶ ὑμεῖς nicht wie eine eiserne Schranke dastünde, um jede Vermischung beider Seiten zu verhindern! Wol aber erinnere ich daran, dass dies οὕτω καὶ ὑμεῖς der Stesichoros-Fabel verbotenus und an derselben Stelle in evangelischen „Parabeln“ auftritt, z. B. in dem Gleichnis Mc. 13, 28 f. oder Lc. 12, 39 f. Die Verwandtschaft von Fabel und Gleichnis ist damit klar ausgesprochen. Hören wir jedoch nach Aristoteles eine Fabel, mit der Aesop in Samos einen auf Leben und Tod angeklagten Demagogen verteidigt habe: Ein Fuchs stürzte beim Durchschreiten eines Flusses in eine Schlucht, aus der er nicht herauszuklettern vermochte. Als er nun lange dagelegen hatte und besonders von Mücken arg gequält wurde, sah ihn ein Igel und fragte mitleidig, ob er ihm nicht das Ungeziefer verscheuchen solle. Der Fuchs aber wehrte ihm, nannte auch den

Grund: Diese sind ja schon satt und werden mir nur noch wenig Blut abzapfen, jagst Du sie aber fort, so werden andere hungrige kommen und mir das Blut bis auf den letzten Tropfen wegsaugen. Nun, fuhr Aesop fort, auch Euch, Ihr Samier, wird dieser Angeklagte nichts mehr schaden, denn er ist bereits reich; tötet Ihr ihn aber, so werden andere noch Arme an seiner Statt auftreten und durch Diebstahl all Euer Staatseigentum auf die Seite bringen." Ist hier der Fuchs das Volk von Samos, ist sein Blut ihr Staatsvermögen, ist das Ungeziefer der Demagog? Unmöglich, denn wo bleibt der durchschrittene Fluss, der Sturz, die Schlucht, der Igel und sein mitleidiges Erbieten? Wenn diese Fabel im N. T. stünde, würden wir köstliche Antworten auf alle diese Fragen zu verzeichnen haben; aber Aesop, die Samier und Aristoteles haben von solchen Antworten nichts geahnt. Nein, das überleitende ἀτὰρ καὶ ὑμᾶς zerstört auch hier jeden Gedanken an Deutung; wer dasselbe nicht vergewaltigt, erkennt, dass hier zwei Angelegenheiten einander gegenübergestellt werden, eine aus dem Tierleben einer aus der samischen Geschichte. Die letztere ist noch nicht abgeschlossen; um ihren Abschluss nach seinem Wunsche zu gestalten, schafft der Redner eben die Fabel: kein Zweifel, er will seine Hörer bestimmen, dasselbe Urteil in der ihnen vorliegenden Angelegenheit zu fällen, welches sie fällen müssen über die von ihm vorgelegte Angelegenheit. Er darf auf Erfolg rechnen, weil der eine Fall dem anderen ähnlich ist. Nicht die Einzelheiten hüben und drüben entsprechen einander; ich wüsste nicht, was der gewaltthätige Phalaris gerade so Humanes haben sollte, während die Bürgerschaft von Himera nur dem Pferde gleich kommt; und wenn der angeklagte Demagog auch einem κυνοῤῥαίστης verglichen werden könnte (eigentlich müsste ich sagen: vielen κυνοῤῥαῖσται), so würden die Samier schwerlich in dem halbtoten Fuchse ihr Bild gesehen haben. Sondern die gesamte Sachlage dort und hier ist ähnlich, a : b = α : β lautet wiederum die arithmetische Formel dafür. Die Himeräer benehmen sich dem Phalaris gegenüber wie jenes Pferd gegenüber dem Menschen; das Verhältnis der Samier zu dem schamlosen Demagogen ist dem jenes Fuchses zu den Hundsfliegen ähnlich. Weiter hat Aesop gewis nichts gewünscht, als dass am Ende seiner Rede die Samier zugestanden: Du hast Recht, Deine Geschichte trifft im Kern mit unserer Frage von heute zusammen; und wie dort der Fuchs Recht hat, soll hier Dein Rat Recht behalten. Aus der Geschichte entnimmt ein verständiger Hörer mehr oder minder bewusst die

Lehre: Gern duldet man ein kleineres Uebel, wenn man dadurch ein grösseres von sich fernhält; jeder Fall, wo ein kleineres und ein grösseres Uebel Jemandem zur Wahl stehen, kann jener Geschichte zur Seite gerückt werden. Also wie beim Gleichnis, gibt es in der Fabel nur ein tertium comparationis, das man auffindet und genau formulirt, wenn man das Gesetz erkennt und scharf zu fixiren weiss, das in beiden Teilen der Fabel waltet. Kein Schatten von uneigentlicher Rede haftet an der Fabel, am wenigsten an ihrer Bildseite; gerade unbefangen ohne jeden Gedanken an ihre momentane Situation, mussten die Samier der Geschichte Aesop's zuhören; hätten sie hinter dem Fuchs, den Mücken, dem Igel gleich etwas Anderes vermutet, so würden sie den Ausschlag gebenden Eindruck von daher nicht empfangen haben; hätten sie hinterher die Details verglichen und z. B. sich über den Witz amüsirt, dass der Staatsanwalt, obwol ein schöngewachsener Gentleman, mit einem Igel verglichen ward, so wäre ebenfalls ihre Aufmerksamkeit an der Hauptsache vorübergeglitten, nur als Ganzes kann und soll die Fabel wirken; nur der gedankliche Kern aus ihr soll Anwendung finden auf gegenwärtige Fragen; eine Uebertragung darf nicht stattfinden, ausser von dem Eindruck der vollendeten Begebenheit auf die zu vollendende in Samos.

Die Fabel leistet hiernach ganz dasselbe wie ein Gleichnis. Sie ist ein Beglaubigungsmittel (zu den κοιναὶ πίστεις gerechnet), sie will bei dem Hörer etwas erreichen, was der Redende ohne diese Hülfe nicht erreichen zu können fürchtet. Die beiden besprochenen Fabelexemplare gehören der politischen und der gerichtlichen Beredtsamkeit an, mit Aristoteles zu sprechen dem γένος συμβουλευτικόν und dem γένος δικανικόν. Ihr Wert ist aber nicht an bestimmte Redegenres gebunden, etwa als wären sie blos zum Ueberreden brauchbar, auf den Willen wirken sie ja nur dadurch, dass sie über den Gegenstand, um den es sich handelt, Klarheit verbreiten. Ihr Erfolg kann im Zusammenhange damit ebenso mannigfach, wie der des Gleichnisses sein, dass sie die Erkenntnis bereichern, eine Empfindung berichtigen, den Willen bestimmen. Zunächst wenden sie sich, wie das Gleichnis, jedesmal an den gesunden Menschenverstand. Der muss die Aehnlichkeit wahrnehmen, thut er's, so ist alles gewonnen. Dass ein einzelner Fall erfunden wird, der dem vorliegenden ähnlich ist, steigert nur die Kraft dieser Redeform; denn, wie schon einmal gesagt, ποίησις φιλοσοφώτερον ἱστορίας. Die Wirklichkeit ist immer aus so vielen Factoren zusammengesetzt, dass sie kaum je ein ein-

zelnes Gesetz klar zur Erscheinung bringt; sie zu beurteilen, wird gerade dem Unparteiischen meist ungeheuer schwer; möchte man also von allen Hörern über einen Vorgang ein unbedingtes Ja! oder Vortrefflich! oder Infam! vernehmen, so muss man ihn schon selber zurechtmachen. Und die Erzählung eines Einzelfalles hat den bedeutenden Vorzug der Anschaulichkeit; das Interesse wird stärker angespannt, und wenn sich einem vor den Augen eine Sache Schritt vor Schritt entwickelt, so wird man von ihrer Kraft überwältigt. Beim Gleichnis z. B. „Niemand näht einen Lappen von neuem Tuch auf einen alten Rock", gibt blos der Verstand sein Jawort, bei der Fabel der Verstand und das Auge. Darauf kommt ja Alles an, bei der „παραβολή" wie beim λόγος, dass kein Widerspruch, kein Einwand gegen die Bildhälfte möglich ist; nur der λόγος sucht das Ziel auf anderem Wege als die aristotelische παραβολή zu erreichen. Das Gleichnis nennt uns Allgemeingiltiges, die Fabel Wirkliches. Lessing's Gleichnis oben S. 82 ff. enthält auch einen erdichteten Fall, aber er ist auch durch „wenn" als hypothetisch gekennzeichnet. Henke hat viel solche Gleichnisse; aber nie stellt er so etwas kategorisch als Erfahrungsthatsache hin, die Fabel dagegen erteilt ihrem „Mythus" kühn die Wirklichkeit. Das Gleichnis beugt jeder Opposition vor, indem es strengstens Mögliches als möglich, als unzweifelhaft blos Unzweifelhaftes anführt, die Fabel hofft jeder Opposition auszuweichen, indem sie so hinreissend, so warm und frisch erzählt, dass der Hörer gar nicht an Einwürfe denkt. Sie macht ihm die Sache so wahrscheinlich, dass er nach der Wahrheit nicht fragt. Ist also im Gleichnisse die logische Richtigkeit, so ist in der Fabel die Anschaulichkeit oberstes Gesetz. Die Fabel steht aber höher, weil sie feiner ist, die Tendenz weniger merken lässt. Das Gleichnis operirt mit οὐδείς, mit μήτι, mit πᾶς ἄνθρωπος, mit: wann immer, so oft nur etc., es sucht den Hörer durch die Autorität des „Ueberhaupt" zum Schweigen zu bringen, ihn durch die Wucht des semper, ubique et ab omnibus gleichsam zu erdrücken. Die Fabel verzichtet vornehm auf dieses Machtmittel, sie bittet: Hörer, lass Dir nur einen Fall erzählen, wenn der Dich nicht gewinnt, will ich stille sein. Ein ὁ σπείρων ist hier eine Seltenheit (und im Grunde ein Fehler), alles Verallgemeinernde wird absichtlich gemieden (und W. Hertzberg fand in dem unbestimmten Artikel eine Inconsequenz!) κριτής τις, ἀλώπηξ, αἰγάς ποτ' αἰπόλος κατῆξε (Babr. 3), ein blosses τις ist hier Träger der Handlung. Die Bevormundung des Hörers im Gleichnisse — durch: Niemand, wer hätte nicht u. s. w. — wird von der

Fabel verschmäht; das Individuelle tritt in tadelloser Objectivität vor die Augen des Hörers, nie erlaubt sich der Erzähler mit seinem Urteil, seiner Empfindung durch die Maschen seines Netzes hindurchzugucken. Aber die Fabel ist gleich der Sibylle durch Verzichten reicher geworden; der Eindruck eines Gesetzes, welchem man sich unterordnen müsse, wird aus einer gut erfundenen Geschichte viel sicherer gewonnen, als wenn gleich im Voraus verkündigt wird: Gesetzmässigerweise muss unter den und den Umständen jeder so handeln. *Οὐ γὰρ οὕτως ὁ λόγος πείθει τοὺς πολλοὺς ὡς ἡ πρᾶξις, ἡ σιωπῶσα παραίνεσις*, dies Wort von Gregor von Nazianz (Ep. LXXVII an Theodorus Tyanensis) birgt auch in dieser Umdeutung eine wahre Beobachtung. Selbst die geschichtlichen Beispiele (*πράγματα προγεγενημένα* bei Aristot. Rhet. II. 20 als erstes *εἶδος παραδείγματος*, dessen zweites die *παραβολή*, drittes und letztes der *λόγος* ist) können sich mit den Fabeln an Kraft nicht messen: „was sich nie und nirgends hat begeben, das allein ist ewig wahr“. In der Geschichte regiert das Müssen, in der Dichtung das Sollen, und dem Geist steht das letztere höher: viel stärker empfindet er das *δέον* in dem, was so geworden ist, wie es werden sollte, als in dem, was so geworden ist, weil es offenbar so werden musste.

Die Mehrzahl der *παραβολαί* Jesu, die erzählende Form tragen, sind Fabeln, wie die des Stesichoros und des Aesop. Ich kann die Fabel nur definiren als die Redefigur, in welcher die Wirkung eines Satzes (Gedankens) gesichert werden soll durch Nebenstellung einer auf anderem Gebiet ablaufenden, ihrer Wirkung gewissen erdichteten Geschichte, deren Gedankengerippe dem jenes Satzes ähnlich ist. Die Zweigliedrigkeit ist hiermit der Fabel, wie dem Gleichnisse zugesprochen. Den hiehergezogenen „Parabeln“ kann man sie nicht wol abstreiten, denn ihre fast constante Einleitung: das Himmelreich ist ähnlich . . . hat blos Sinn, wenn von 2 verschiedenen Objecten die Rede ist. Den Buchstaben dieser Einleitungsformel zu pressen geht nicht an; denn einem Menschen, oder zehn Jungfrauen, worunter fünf törichte, kann das Himmelreich im Ernste nicht gleichgestellt werden; es bedeutet etwa: Im Himmelreiche geht es so her wie in der folgenden Geschichte; oder: Im Himmelreich wird nach dem Gesetz verfahren, das in folgender Erzählung herrscht. Wol aber hat man in der Fabel die Zweigliedrigkeit geleugnet und bisweilen auch darum gegen ihre Identificirung mit der Parabel protestirt. Der Fabel ist es nämlich bis heute noch nicht viel günstiger als der Parabel ergangen:

LESSING hat ihr Unrecht gethan, HERDER feinfühlig das Richtige geahnt, nur nicht ganz klar hingestellt, die Mehrheit der Philologen wandelt nach wie vor in falschen Bahnen. E. KLEINPAUL: Poetik [5] Barmen 1864 f. Bd. 2 S. 53 definirt die Fabel als „Veranschaulichung einer allgemeinen Idee meist einer Weisheits- oder Klugheitsregel durch eine erdichtete als vergangen erscheinende Handlung, in welcher an sich mehr (!) willenlose Wesen, vorzugsweise aber Tiere, den Menschen repräsentiren (!)." Aehnlich GOTTSCHALL in seiner Poetik; und DR. KERLER in Pauly: R. E. Bd. III S. 410 findet den Ursprung der Fabel in dem freien Wolgefallen des Menschen an der Tierwelt und beklagt ihr Herabsinken zur Lehrpoesie als eine, wenn auch schon alte Entartung! Aerger kann man die geschichtliche Entwicklung nicht auf den Kopf stellen. Der oberflächlichste Blick auf die Quellen lehrt, dass die Fabel nicht dem Dichter ihren Ursprung verdankt, sondern dem Redner. Nicht geschrieben worden sind sie, sondern gesprochen, sind erfunden im Augenblick und für den Augenblick und nicht um eine Weisheitsregel oder einen ethischen Lehrsatz anschaulich vorzutragen, sondern um die Situation, in welcher der Redner sich befand, zu klären, um ihr die Auffassung und Beurteilung, die er ihr wünschte, zu sichern.

So erzählte Cyrus (Herodot I, 141) den Ioniern und Aeoliern, als sie zu spät um Dank zu empfangen, ihre Unterwerfung anboten, die Fabel vom flötenden Fischer, so erzählte Stesichoros die seinige den Himeräern; bei allen Fabeln, die ältere Schriftsteller auf den Aesop zurückführen (vgl. noch Aristophanes Wespen 1402 ff. und Lucian Hermot. 84), wird berichtet, auf welche Begebenheit sie gemünzt worden. Ebenso ist die erste Fabel in Rom durch Menenius Agrippa (Liv. II, 22) zu einem bestimmten Zweck gesprochen worden, und nicht anders steht es um die beiden ATlichen Fabeln des Jotham (Iudd. 9) und des Joas (2. Reg. 14, 9), nicht anders um die indischen Fabeln z. B. im Pantschatantra, die alle zur Beleuchtung eines gerade schwebenden Falles vorgetragen werden. Später wurde diese positive Beziehung vergessen; die Bildhälfte der Fabeln lief für sich allein um, und da konnte man ihre Bedeutung natürlich nur noch in dem allgemeinen Gesetz suchen, welches sich in ihnen offenbarte; je mehr die Redekunst sank und die paränetische Rede, die Mutter der Gleichnisse und Fabeln hinter der enkomiastischen verschwand, desto mehr wurde die Fabel ihrem Ursprung entfremdet und konnte bald ganz für sich (genauer: ihre „bildliche" Hälfte) gepflegt werden als selbständige Rede — oder

Dichtgattung. Weil schon Hesiod, dann Aristophanes Fabeln in poetische Form gegossen hatte, weil der Fabelinhalt durchaus ein Erzeugnis der poetischen Phantasie war, glaubte die Poesie schliesslich die Fabel für sich reclamiren zu sollen: Fabeldichter mussten auf das Geschlecht der Fabelredner folgen[1]). Es ward dadurch dem Wesen der Dichtkunst eine gewisse Gewalt angethan und dem der Fabel auch; denn immer noch hat die letztere ihren Zweck ausser sich, ist blos da um einen Gedanken, eine Klugheitsregel und dergleichen einzuschärfen, die Poesie aber hat nur ein Ideal: das Schöne. Der letzte Schritt auf dem Wege der Fabelauflösung ist, was Kerler für die Urstufe hält, dass in einer Abbildung der Fabel, der Tierfabel, das Interesse an der Form das am Gehalt fast ganz aufzehrt und die Unterhaltungen und Unterhandlungen in der Tierwelt breit ausgesponnen werden, mit dem verständnisvollen Humor, der z. B. dem deutsch-französischen Tierepos des Mittelalters so reizend steht. Da werden die Dinge um ihrer selbst willen erzählt, da hört das Interesse an dem Gesetzmässigen auf; statt „ein Fuchs“ handelt und schwatzt in diesem Stadium „der Fuchs“, die Verkörperung der Gattung; das Streben nach Abrundung hat dem Streben nach Erweiterung der Scenerie Platz gemacht; das didaktische Moment ist fallen gelassen. Aber diesen Producten gebührt jeder Ehrenname, nur der der Fabel nicht; weil W. Hertzberg[2]) in ihnen die Fabelideale sah, konnte er trotz alles Scharfsinns und Geschmacks weder der wirklichen Fabel noch der „Parabel“ gerecht werden. Die ächten Fabeln des Aesop haben schlimmere Schicksale als die Parabeln Jesu gehabt; wir lesen sie jetzt (C. Halm, Leipzig 1860) mit moralisirenden Epimythien oder Paramythien versehen wie die arabischen Lokmanfabeln, indes das sind sehr späte Zuthaten, noch Babrios (im ersten vorchristlichen Jahrhundert) hat diese Eselsbrücken, die meist mit eselhafter Technik angefertigt sind, nicht; erst Phädrus meinte unter den Römern solch eines empfehlenden Aushängeschildes zu bedürfen. In Wirklichkeit ist mit diesen Notbehelfen dem Leser wenig genützt; das „fabula docet“ soll nicht auf

---

[1]) Der Parabel ist es ebenso ergangen. Die Dichter rechnen sie jetzt unbedingt zu ihrem Reich. Auch Krummacher fühlte sich bei Abfassung seiner prosaischen Parabeln als Dichter.

[2]) Babrios' Fabeln übersetzt. Nebst einer Abhandlung über den Begriff der Fabel und ihre historische Entwickelung bei den Griechen. Halle 1846. 12°. S. 68—199 sind sehr lesenswert, zum Teil um ihrer Irrtümer willen.

ein schulmässiges Einlernen abstracter Sätze hinauslaufen, in den concreten Situationen seines eigenen Lebens sollte vielmehr der gelehrige Leser sich der Fabel erinnern, die eine ähnliche Situation beschrieb, und nach dem dort gezeichneten Entwicklungsgang sich richten. Die Klugheitsregeln wissen frommt nicht, sondern sie anzuwenden wissen, und das lernt man leichter, wenn man in einer vollständigen (doppelseitigen) Fabel ein Beispiel der Anwendung vor sich hat — so sehr Recht hat Herder mit seinem Satz, eine richtige Fabel sei eigentlich nur die „zusammengesetzte!“

Wer diese unsere Ausführungen über die Fabel anerkennt, kann sich der Gleichsetzung der erzählenden παραβολαί Jesu mit den Fabeln nicht mehr widersetzen. Lessing, W. Hertzberg und Gottschall finden, die Parabel begnüge sich mit der Möglichkeit, mit einem: „das ist, als wenn“, während der Fabel die Wirklichkeit des Einzelfalles unentbehrlich sei. Angesichts solcher Parabeln wie Mc. 12, 1: ἀμπελῶνα ἐφύτευσεν ἄνθρωπος, Mt. 21, 28: ἄνθρωπος εἶχεν δύο τέκνα καὶ προσελθὼν τῷ πρώτῳ εἶπεν und Lc. 7, 41: δύο χρεοφειλέται ἦσαν δανειστῇ τινι· .. ἐχαρίσατο ist diese Behauptung doch gar zu fabelhaft. Gewöhnlicher noch ist es auf theologischer Seite die Fabel tief unter die Parabel herabzusetzen, sofern erstere die gröbsten Unmöglichkeiten zur Schau trage, redende, denkende, mit freiem Willen begabte Tiere, wogegen die Parabel nie die Grenzen des Möglichen, der Wahrheit überschreite. Nun ist aber Fabel und Tierfabel nicht eins; es gibt genug Fabeln, in denen Tiere gar nicht oder doch nur — wie in Jesu Parabeln — in einer ihnen zukommenden Rolle auftreten, sodann ist selbst die Tierfabel keine schnöde Verletzung der Wahrhaftigkeit, sondern eine künstlerische Personification, eine edle Prosopopöie, die den Gewohnheiten und dem Charakter jedes Tieres gerecht wird und von Lessing glänzend verteidigt worden ist. Am ehesten würde behufs der Unterscheidung von Fabel und Parabel auf den Ton, in dem sie gehalten sind, gewiesen werden können, die Parabel immer ernst und streng, während die Fabel oft in's Komische, sogar in's Burleske und Gemeine verfallen ist. Wenn Phaedrus seinem Fabelbuch die doppelte Mitgift anlobt: quod risum movet et quod prudentis vitam consilio monet, so passen wegen der ersten Absicht die Parabeln in jenen Kreis nicht hinein. Die evangelischen Parabeln, soweit wir sie nicht anders unterbringen, haben Verhältnisse des Himmelreichs, des religiös-sittlichen Lebens im Auge, die sie durch Herbeiziehung ähnlicher Verhältnisse auf niederen Gebieten zu beleuchten suchen, die meisten

Fabeln Verhältnisse des irdisch-geselligen Lebens [1]), die sie nicht gerade mit erhabener Gesinnung erfüllen — deshalb mag man von unseren παραβολαί den Fabelnamen zurückhalten; ich schlage vor, diese Gleichniserzählungen Jesu „Parabeln" im engeren Sinne zu nennen. Streng genommen begründet jedoch diese Differenz keine Spaltung; denn die Würde oder Unwürdigkeit des Inhalts und des Tones kommt bei Feststellung rhetorischer und poetischer Formen nicht in Betracht.

W. Hertzberg meint, in den Parabeln lege der Dichter (!) neue und immer neue Aehnlichkeiten auch in alle kleinen Beziehungen der Bilderzählung. Die natürlichen Verhältnisse würden erst de industria für den vorliegenden Fall zugeschnitten; willkürlich und gemacht, von trügerischer Natur sei die anscheinende Wirklichkeit. Der Parabeldichter erkläre oft selber sein Gold für Rechenpfennige; er lasse seine Erzählung als die Schale ohne Wert sofort fallen, sowie er an den Kern, an die Anwendung gelange; es sei schon viel, wenn man einer Parabel nicht gleich zu Beginn anmerke, wo sie hinaus wolle, wenn das kalte Sturzbad der Anwendung recht unversehens und überraschend über uns komme. S. 99 versteigt er sich gar zu dem Satze, in der Parabel werde die Illusion der Wirklichkeit schnöde gestört! Soweit haben die allegorisirenden Misdeuter der Parabeln Jesu es gebracht, dass von unparteiischer Seite dieser Tadel auf dieselben gehäuft werden kann. Sie selber loben freilich die vermeintliche Vieldeutigkeit der Parabeln und sind entzückt über die Fülle von Gedanken, die sie da herausgraben — aber gottlob brauchen wir uns weder den einen, noch den anderen anzuschliessen.

Die groben Verstösse gegen den natürlichen Verlauf, die die parabolischen Bilderzählungen aufweisen sollen, sind sehr dünn gesät. Wenn Mt. 22, 1 der einladende König die rücksichtslosen Geladenen mit Krieg überzieht und „ihre Stadt verbrennt", so ist das allerdings ein noch unwahrscheinlicherer Zug als der in v. 6, dass die ladenden Knechte von einigen Beehrten beschimpft und totgeschlagen werden. Die Belobigung der beiden getreuen Diener Mt. 25, 21. 23 begreift jeder, aber der Zuruf: „Gehe ein zu Deines Herrn Freude"

---

[1]) Göbel I, S. 11 übertreibt, wenn er den Lehrzweck der Fabel nur auf natürliche Lebensklugheit und Lebenserfahrung bezüglich findet. Durch Einmischung des „Symbol"- und „Typus"-Begriffes hat Göbel übrigens gründliche Unklarheit in seine sonst vielfach unbefangene Besprechung des Verhältnisses von Fabel und Parabel hinein getragen.

passt nicht in den Mund eines gewöhnlichen Hausherrn, der mit seiner Dienerschaft Abrechnung hält. Lc. 12, 37 überrascht es zu sehr, dass von einem Herrn, der bei später Heimkehr die Knechte wachend findet, versichert wird, er werde sich gürten, sie sitzen heissen und selber ihnen aufwarten — das ist ein Zug, der nur bei einem Herrn und sonst nie eintrifft. Im Allgemeinen jedoch sind die Erzählungen unserer Parabeln von grossartiger Naturwahrheit, und nichts ist de industria und willkürlich für den bestimmten Zweck zugeschnitten. Mag man letzteres von der Sendung und Behandlung des einzigen Sohnes an die Weingärtner Mc. 12, 6—8 sagen; die Parabel Mt. 20, 1—15 z. B., oder Lc. 14, 16—24, oder Lc. 15, 11—32 könnte gar nicht verbessert werden, nicht für den mindesten Anstoss und Zweifel bleibt dort Raum; so geht es wirklich in der Welt her, wie wir's dort erfahren, und von den Parabeln in Mt. 13 gilt dasselbe. Willkürliches und Gemachtes enthalten Jesu Parabeln im Ganzen — ich mache mich anheischig, das zu beweisen — weniger als die berühmtesten Fabelsammlungen. Für Rechenpfennige erklärt Christus das Gold seiner lebensvollen Geschichten auch nicht, wenn er vielfach zu Beginn schon sagt: das Himmelreich ist dem gleich, was Ihr jetzt zu hören bekommen sollt; denn dass er aus der Fabel etwas lernen soll und nicht blos einen amüsanten Ohrenschmaus hinnehmen, weiss jeder Fabelleser ebenso von vornherein. Dass die Erzählung wie eine wertlose Schale behandelt wird, die man wegwirft, sobald man des Kernes habhaft werden kann, ist ein vollends unmotivirter Vorwurf; denn die Geschichten sind alle bis zu Ende erzählt: was sollte denn hinter Mt. 20, 15 noch berichtet werden, etwa ob die Arbeiter sich mit dem Bescheid des Besitzers zufrieden gegeben haben? soll beim Gastmahl vielleicht notirt werden, wann die Gäste nach Hause gegangen sind? Oder in Mt. 25, 1—13, wodurch sich die törichten Jungfrauen an dem Bräutigam gerächt haben? Allenfalls Lc. 13, 6—9 möchte man wissen, ob der Optimismus des Gärtners oder der Pessimismus des Herrn in Bezug auf die Feige Recht behalten hat, und hinter Lc. 15, 32 vielleicht, ob der ältere Sohn in seinem neidischen Unmut verharrt — allein der Verzicht Jesu auf solche Fortführung ist wolbegründet; das Endschicksal der συκῆ durfte er gar nicht nennen, weil es natürlicherweise ebensoleicht ein erfreuliches wie ein trauriges sein konnte, und er also in jedem Falle der Geschichte eine willkürliche Wendung hätte geben müssen, und in der Erzählung vom verlorenen Sohn soll nicht das Thun des älteren Bruders, sondern das des jüngern und

seines Vaters im Mittelpunkte des Interesses stehen; jede Weiterführung der Schlussscene hätte den Haupteindruck, auf den alles ankam, abgeschwächt.

Bei der Parabel des Nathan II. Sam. 12, 1—7 trifft etwas von Hertzberg's Vorwürfen zu. Die zärtliche Behandlung des einzigen Schäfleins des Armen erklärt sich nur aus dem Blick auf die Liebe Urias zu seiner Bathseba, und die Handlungsweise des Reichen, als ihm ein Gast kommt, ist von zu exceptioneller Bosheit, um recht wahrscheinlich zu sein. Aber der Morgenländer hat nicht unser feiner ausgebildetes Gefühl für die Grenzen des Möglichen, und David ist durch diese auffallenden Züge so wenig in seiner „Illusion" gestört worden, dass er, wie wenn Nathan ihm einen Fall von Rechtskränkung aus des Königs eignem Land zu Ohren gebracht hätte, sofort im Grimm auffährt und sein Verdict spricht, worauf dann Nathan's „kaltes Sturzbad der Anwendung" erfolgt: Du bist der Mann, v. 7, nämlich der Mann, den Du v. 5. 6 selber als todeswürdig bezeichnet hast. In unserer Sprache würden wir uns genauer ausdrücken: Dir selber hast Du damit das Urteil gesprochen, denn Du hast ähnlich wie jener Mann gehandelt.

Die „Parabeln" Jesu stehen künstlerisch, rhetorisch durchschnittlich höher als die des Nathan, der wir die Jes. 5 an die Seite stellen könnten. Sie erzählen wie die Fabulisten Aesop, Stesichoros, „Bidpai" eine Begebenheit aus dem täglichen Leben, doch nicht, um den Hörern die Zeit zu vertreiben, sondern nach dem Leben, mit strengster Beobachtung der Wahrscheinlichkeit. Nun tritt in jedem richtig aufgefassten Vorgang des Lebens ein Gesetz, ein festes Verhältnis zu Tage, und dies Gesetz, diese Ordnung soll der Hörer bemerken, um sie dann auch auf höherem Gebiet, dem des religiösen, des inneren Lebens zu erkennen und sich nach ihr zu richten. Von Deutung kann in den Parabeln keine Rede sein. Wir sollen gerade ganz in die Situation uns hinein versetzen, die uns vorgezeichnet wird, den Hausvater in Mt. 20 bei seinen Gängen auf den Markt begleiten und wiederum die Arbeiter, wie sie truppweise antreten, um im Weinberg zu hacken, sollen die Auszahlung mit ansehen — ohne jeden Nebengedanken, um zuletzt, wenn im Abenddunkel Arbeiter, Hausvater, Schaffner und Weinberg vor unseren Augen versinken, an das einleitende: „das Himmelreich ist ähnlich so einem Hausvater", zu gedenken, also inne zu werden, dass wir auf ähnliche Vorgänge im Himmelreich gefasst sein müssen, wie dieser war, darum ähnliche, weil da das gleiche Verhältnis zwischen

König und Unterthanen waltet, wie hier zwischen οἰκοδεσπότης und ἐργάται. Mehrfach zeigt noch die Tradition, wie sie das Gefühl bewahrt hat, dass die Aehnlichkeit zwischen Bild und Sache in der Parabel auf der Gleichheit des Gesetzes beruht, das in beiden erscheint; daher solche Zufügsel hinter den Parabeln, wie sie bei den Fabeln unter dem Namen der Epimythien begegnen, Mt. 20, 16: οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι. Aber diese „Deutegnomen" sind nicht viel bedeutender und sicherer als jene Epimythien; zuweilen offenbar falsch — denn von einer Verwandlung der Ersten in Letzte und der Letzten in Erste hat man in Mt. 20, 1—15 nichts gespürt — sie sind eben nur ein sehr notdürftiger Ersatz für verloren gegangenes Wichtigeres. Christus hat mindestens einen Teil seiner Parabeln so erzählt, wie ursprünglich jede Fabel erzählt worden; bei einem bestimmten Anlass, wo seine Himmelreichsgenossen Unkenntnis ihrer Pflichten zeigten, hat er ihr Urteil und dadurch ihr Verhalten zunächst bezüglich des vorliegenden Falles zurechtrücken wollen, indem er ihnen eine erdichtete Geschichte vorführte, einem ihnen durchaus zugänglichen Gebiet des niederen Lebens entnommen (bezeichnenderweise überwiegend des häuslichen, des familiären Lebens — die auftretenden Personen sind Herr, Knechte, Hausbeamte in Mt. 13, 24 ff., 18, 23 ff., 20, 1 ff., 21, 33 ff., 22, 2 ff., 25, 14 ff., Lc. 13, 6 ff., 16, 1 ff., 17, 7 ff.; Vater und Kinder Mt. 21, 28 ff., Lc. 15, 11 ff.), wo ihr Urteil nicht schwanken konnte, wo sie alles in der Ordnung fanden, um ihnen dann zu sagen: Nun, in dem uns jetzt beschäftigenden Falle gilt dieselbe Ordnung, denn da findet Ihr dieselben Verhältnisse. Leider hat man uns nicht aufbewahrt, wann und zu welchem Vorfall der Herr seine Parabeln erfunden habe, oder höchst selten ist eine derartige Nachricht wie Lc. 13, 6 glaubhaft; bei der Mehrzahl ist der geschichtliche Nagel, an den sie gehängt worden, ausgerissen und verloren gegangen. Wie so oft bei den Gleichnissen, ist uns auch hier nur die eine Hälfte, die man sich freilich gewöhnt hat, statt des Ganzen schon „Parabel" zu nennen, überliefert, allein der Schaden ist zu ertragen, weil wir wissen, dass jedes Wort Jesu der Erziehung zum Himmelreich galt, und wo und wie er auch lehrte, es waren Verhältnisse des Himmelreichs, über die er Belehrung spendete. Natürlich handelt es sich nicht darum, den Seinigen einzelne Gegenstände aus dem Himmelreich in bildlicher Form zu beschreiben, sondern sie zu gewinnen — denn auch an den Freunden blieb noch genug zu erobern übrig —, ihren Verstand und dadurch ihren

Willen, ihre Kraft gefangen zu nehmen. Gewisse Voraussetzungen ziehen gewisse Folgen nach sich — das zeigte er ihnen an einem anschaulichen Beispiele aus der Erscheinungswelt — müssen nicht ähnliche Voraussetzungen ähnliche Folgen nach sich ziehen in der unsichtbaren Welt von droben her? Wenn denn aber in den „Parabeln", d. h. ihren erdichteten Geschichten, alles der einfachen Wirklichkeit genau entspricht, so kann es nicht zugleich zwei ganz verschiedene Vorgänge bedeuten. Je detaillirter eine Bildrede wird, um so weniger ist möglich, dass sie zugleich eigentlich und uneigentlich wahr sei. Der Natur der Sache nach ist jedes Unternehmen, Fabeln und Parabeln Zug um Zug zu deuten, ein hoffnungsloses. Entweder ist die Bilderzählung buchstäblich nicht wahr, oder sie ist in's Geistige umgeschrieben nicht wahr, selbst ein Sohn Gottes kann daran nichts ändern, weil Gott nun einmal die Welt so geschaffen hat, dass es unter seiner Sonne keine Duplicate gibt. Ganz wie beim Gleichnisse. Die Allegorie baut Bilder auf, sie kommt über die Pluralität nicht hinaus: *continuae translationes*, die Fabel-Parabel baut *ein Bild* auf, *ein* Gedanke ist es, den der Verfasser in ihr verkörpert, um ihn so in die Seele seiner Hörer einzuschmieden. Das ὅμοι*ον* ist ihr Ziel, nicht ὅμοι*α*. Beides zusammen aber zu leisten übersteigt Menschenkräfte.

Es ist eines der grössten Verdienste von B. Weiss, dies energisch betont zu haben. „Die Parabel will *beweisen*." Den Satz hat er seit 1861 unentwegt verteidigt. Und beweisen kann man immer nur eines auf ein Mal. „Die Deutung der Parabel kann nur in *einer allgemeinen Wahrheit* liegen, die aus der Uebertragung der dargestellten Regel auf das Gebiet des religiös-sittlichen Lebens, auf die Ordnungen des Gottesreiches sich ergibt." An diesem Satze ist nichts auszusetzen als höchstens der Ausdruck „Deutung". Denn der ist ein Ueberbleibsel von der alten, verkehrten Anschauung, die die Parabel als uneigentliche Rede behandelte und nicht Wort haben wollte, dass das Aehnliche zwischen „Bild" und „Gegenbild" nur das, was ich in meiner Definition das Gedankengerippe nannte, ist, dass daher, selbst wenn die zweite Hälfte der Parabel fortgelassen wird, nichts zu *deuten* ist, sondern nur das Gebiet zu suchen, auf welches man den Grundgedanken, das verbindende geistige Element, die treibende Kraft in der Bildhälfte *anzuwenden* hat. Die Parabel deutet, sie kann nicht gedeutet werden. Dass einmal zufällig ein Begriff der Bildseite auch noch besondere Aehnlichkeit mit einem entsprechenden der anderen Seite aufweist, kommt selbstverständlich

vor, braucht aber nicht vom Fabulisten beabsichtigt, nicht einmal bemerkt zu sein; nie haben wir ein Recht, in seinem Namen über solche Aehnlichkeiten zu philosophiren, wenn er nicht ausdrücklich selbst darauf hinzeigt. Gewis, der Demagog war einem κυνοῤῥαίστης ungemein ähnlich; dass Aesop diese Aehnlichkeit gewahr geworden, können wir nicht behaupten. Stesichoros hat solche Aehnlichkeit auch der Details in seiner Fabel hervorgehoben. Er hatte in der Bildhälfte berichtet, wie ein Mensch dem Pferd die Bedingung stellte, den Zügel zu nehmen und es selber zu besteigen, in der anderen Hälfte fährt er fort, nachdem er die nötige Anwendung: „Hütet Euch dass es euch nicht auch so wie dem Pferde da geht“ gegeben: τὸν μὲν γὰρ χαλινὸν ἔχετε ἤδη, ἑλόμενοι στρατηγὸν αὐτοκράτορα · ἐὰν δὲ φυλακὴν δῶτε (nämlich dem Phalaris) καὶ ἀναβῆναι ἐάσητε, δουλεύσετε ἤδη Φαλάριδι. Aber da wird nicht der Zügel auf die Ernennung des Phalaris zum unumschränkten Feldherrn gedeutet, noch die Besteigung auf die Gewährung einer Leibwache an denselben, sondern in dichterischer Art wendet Stesichoros Metaphern an, die er feinsinnig aus dem soeben durchwanderten Gebiet entnimmt; sein Gedanke ist, umständlicher erörtert, der: Meine Geschichte lehrt Euch: Einen zum Bundesgenossen wählen, der gefährlicher ist als der Feind, bringt die schlimmste Niederlage. Dass Ihr nicht den letzten Schritt thuet auf dem Wege, jene Wahrheit zu verkennen! Denn was Ihr bereits gethan, den Phalaris zum Feldherrn mit solchen Vollmachten ernannt, entspricht dem Stadium beim Pferde, wo es sich den Zügel anlegen lässt; gebt Ihr jenem die Leibwache, so ist das zweite Stadium erreicht, das beim Pferde in der Besteigung durch den Menschen besteht und dann kann nur der Rest sein dort wie hier: δουλεία. In die zweite Hälfte der Fabel ist somit ein allegorisirender Ton eingedrungen; dass irgend etwas in der ersten, der Bild- oder Erzählungshälfte, darauf angelegt war, ist zu bestreiten; da beschäftigt sich der Fabulist nur mit seinem Pferd, dem Hirsch und dem Menschen, erst hinterdrein hat er ein paar Züge aus dem „Bild“ noch besonders benutzt, um die Darstellung der eigentlichen Hauptsache schmuckvoller und anziehender zu gestalten. Der Wert der Fabel ist von diesem Unternehmen absolut nicht berührt; ihre Ueberzeugungskraft wächst dadurch nicht um einen Deut, und sie würde um nichts geringer sein, wenn der Erzähler Zügel und Besteigung hinterher unbeachtet gelassen hätte, und immer bleiben eine Menge Begriffe übrig, die wir nicht zu deuten wissen: λειμών, νομή, ἔλαφος, ἀκόντια. „Deuten“ heisst: statt der scheinbaren Bedeutung eines

Wortes die richtige angeben; dies dürfen wir nie in einer Fabel oder Parabel versprechen resp. gestatten; denn jedes Wort ihrer Erzählungen muss das bedeuten, was es zu bedeuten scheint und sonst nichts. Und der doppelte Schriftsinn ist hoffentlich für uns ein gänzlich verjagtes Gespenst.

Dass Jesus ähnlich wie Stesichoros in Anlehnung an seine Erzählungen eine oder die andere Metapher gebraucht habe, können wir natürlich nicht bestreiten. Wie Lessing in dem citirten Gleichnis nach Schluss der Bildhälfte dreinfährt: Der Fuhrmann bin ich, der Befrachter sind Sie, so könnte Jesus sehr wol nach der Säemannsparabel fortgefahren sein: Der Same ist das Wort Gottes, das gute Land sind die Herzen, in denen dies Wort bleibt und Frucht trägt; oder nach der Unkrautparabel: Der Acker ist die Welt und das Unkraut unter dem Weizen sind die Bösen, die allerwärts zwischen den Guten wohnen. Aber eine Auspressung aller Einzelheiten der Erzählung, wie jene berühmten „Deutungen“ Mt. 13, 19 ff. und 13, 37 ff. sie vornehmen, kann nur auf Verkennung des Charakters dieser Redeweise beruhen und schädigt die Wirkung derselben so beträchtlich, dass wir sie nicht für genuin halten können. Schon das erweckt Verdacht, dass die „Deutung“ der Unkrautparabel auf diesem Wege der Allegorisirung weiter geht als die von Mc. übernommene 13, 19 ff., indem dort kein Begriff von der Umschreibung ins Geistliche verschont bleibt. Aber aus Jesu Mund kann auch die „Deutung“ der Säemannsparabel so, wie die Synoptiker sie bieten, nicht gekommen sein. Beyschlag nennt zwar L. J. S. 316 diese Deutungen unseren besten Anhaltspunkt für Christi in die Parabel gelegte Meinung, und obwol er mit Weiss gegen die Methode protestirt, „aus jedem Einzelzug ein hinein verstecktes vereinzeltes Lehrmoment herauszupressen“, tadelt er Weiss, dass er in jedem Gleichniss nur einen Gedanken ausgedrückt sehen will, für den alles andere nur poetische Hülle sei. „Als wenn der Hauptgedanke, welcher den Herzpunkt des Gleichnisses bildet, nicht seine Momente hätte und diese Momente nicht die verschiedenen zusammenstimmenden Pulse im Organismus der Erzählung bilden dürften.“ Ja, wenn in jenen Deutungen nur der Hauptgedanke zu seinem Rechte käme! Aber es sind leider nur die Pulse, die dort der Deuter zusammenschlagen lässt, und durch die Ausnützung der Details lenkt er die Aufmerksamkeit geradezu von der Hauptsache ab. Hier ist ein Vermitteln nicht möglich; entweder hat Jesus hier ein Muster von Parabeldeutung gegeben in Mt. 13, 19 ff. 37 ff., dann haben auch

wir in allen Parabeln in dieser Art die Einzelbegriffe so weit es irgend geht — und ach! was wird man dann nicht alles „ungezwungen“ finden — zu deuten, oder wir haben Recht, die Parabeln als Fabeln zu betrachten, die der Veranschaulichung eines wichtigen Gedankens, eines umfassenden Gesetzes dienen, dann sind jene Deutungsmuster Misgriffe, gut gemeint natürlich, aber verfehlt. Halb Allegorie und halb Fabel sind nur mythologische Wesen.

Uebrigens scheint mir, dass solche Deutungen wie die in Frage stehenden überhaupt nicht vom Redner, sondern nur vom Schriftsteller verfasst sein können. Diese geizige Ausnutzung des Erzählten ist der Frische und Fülle zumal eines Volksredners wie Jesus doch fremd; irgendwie längere Erzählungen, die Zug um Zug tieferen Sinn bergen, resp. wo Puls für Puls, mit einem auf geistigem Gebiete zusammenschlägt, sind nicht aus dem Augenblicke und seinen Bedürfnissen und Ansprüchen geboren, sind mit der Feder oder doch bei der Studirlampe zurechtgeschnitten. Selbst ein Mann von der Formgewandtheit Rückert's hat feilen müssen, ehe seine „Parabel“ vom Mann im Syrerland jene Congruenz von Bild und Abgebildeten besass, die sie jetzt auszeichnet. Wer sich nicht vorstellen kann, dass Jesus sich wie ein moderner Prediger auf seine Reden präparirt habe und sorgfältig Wort für Wort abgewogen und berechnet, wer die ἐξουσία seiner Predigt aus der ungebrochenen Gewalt begreift, mit der in jedem Moment die Gedanken und die rechte Form für dieselben ihm zuströmten, der kann jene schulmässigen Deutungen, wo nichts zu deuten ist, nicht auf den Meister, sondern nur auf einen Schüler zurückführen. Und dass diese Schüler auch sonst in bester Absicht hin und wieder an den Bildern und Erzählungen des Meisters nachhalfen, wird ihn um so weniger befremden; da sie in den Parabeln Photographieen geistlicher Verhältnisse, Vorgänge, Zustände sahen, zeichneten sie hier einen Strich hinein, löschten da einen aus, damit der Käufer doch auch das als Auge erkännte, was Auge sei, und nicht zwei Ohren erschienen, wo nur eins hingehörte. Doch davon ist später noch zu reden, ein Haupteinwand gegen unsere Fassung der Parabeln als Fabeln muss dagegen noch zu Wort kommen. Man fand eine Erniedrigung Jesu in der Annahme, er habe lange Geschichten erzählt, um blos einen Gedanken zu lehren — auch Beyschlag steht noch unter dem Eindruck: es gehe doch nicht an, dass neben dem Hauptgedanken „alles Andere nur poetische Hülle sei“, Jesu Zeit sei zu kostbar gewesen,

als dass er blosses Schmuckwerk umständlich entfaltet habe — nichts Entbehrliches, nichts Ueberflüssiges sei über seine Lippen gedrungen. Als wenn eine gute Fabel Schmuckwerk enthielte, als ob die Details einer Parabel nur poetische Hülle wären! Jeder Zug trägt bei, den Grundgedanken klarer, anschaulicher heraustreten zu lassen, ist also nicht zur Verschönerung bestimmt, sondern dient der Sache und ihrem Verständnis. In Mt. 20, 1—16 mietet der Hausvater Arbeiter um die erste, um die dritte, sechste, neunte, endlich um die elfte Stunde. Bei der Auszahlung v. 9. 10 werden nur die der ersten und der letzten Klasse ausdrücklich berücksichtigt. Wenige Ausleger werden heute noch wagen, auf die τρίτη, ἕκτη, ἐνάτη ὥρα speciellen Wert zu legen; die meisten erklären, es handle sich nur um den Gegensatz der Spät- und der Frühbekehrten. Dennoch sind jene Notizen nicht lediglich Schmuck, sondern daraus, dass der Hausvater so oft den Versuch macht, Arbeitskräfte sich zu schaffen, ersehen wir, wie viel in seinem Weinberg zu thun war; vor Allem aber wird — was das Entscheidende ist — die Mannichfaltigkeit der Arbeitszeit, ohne dass dieses Begriffes Erwähnung geschieht, in concreto treffend zum Bewusstsein des Hörers gebracht, gerade im Gegensatz gegen die Einerleiheit des Arbeitslohnes; Jesus hätte aufzählen können, um die erste, zweite, dritte, vierte u. s. w. Stunde — das wäre langweilige Pedanterie; er hätte v. 3 sagen können: „um jede folgende Stunde bis zur elften, aber dies „jede Stunde“ ist für die unerschöpfliche Frische dieses Erzählers schon zu farblos und unlebendig; wie er's sagte, hatte der Hörer das doppelte Gefühl, erstlich dass viele verschiedene Klassen da waren, sodann, dass eine von denselben, die gegen Abend Berufenen, besonders weit abstanden von den Uebrigen, die mindestens einen Vierteltag schwer gearbeitet hatten. Kein Wort zu wenig, keines zu viel; keines blos der Unterhaltung oder der Glättung der Form zu Liebe, jedes zu Gunsten des Inhalts, zur Schärfung des Gedankens.

Die Säemannsparabel sollte gewis an einem concreten Fall aus dem Leben des Landmanns das Gesetz veranschaulichen, welches auch im Himmelreiche gilt, dass keine Arbeit und kein Aufwand an Kraft oder Habe überall gleichen Erfolges, gleichen Segens, gleicher Aufnahme sicher ist, dass immer Vieles umsonst, Vieles aber auch mit Frucht und Lohn gethan wird. Unberechtigtem Pessimismus und unberechtigtem Optimismus im Kreise der Evangelisten, der Boten des Himmelreichs, wollte der Herr durch die handhafte Macht dieser Geschichte steuern. Hätte es nicht genügt, dass er

des Samens gedachte, der von Vögeln aufgefressen, oder vom Fuss des Menschen zertreten wird? Da er drei Klassen von Acker beschreibt, wo der Same keinen Erfolg erzielt, will er doch wol andeuten, dass auch das Wort Gottes an drei Arten von Herzen vergeblich arbeitet, denn sonst bedurfte es dieser Ausführlichkeit in Bezug auf den ungünstigen Teil der Arbeit ja nicht? Lässt aber nicht Jotham in seiner Fabel die Krone im Pflanzenreich erst an den Oelbaum, dann an den Feigenbaum, dann an den Weinstock ausbieten und nun erst an den Dornbusch? Also wie beim Säemann drei Absagen gegen eine Annahme, während es sich doch auch nur um den Gegensatz zwischen hoher Würde und armseliger Unwürdigkeit handelt! Vergebens wird der Scharfsinn, der bei der Identification von Dornbusch und Abimelech leichtes Spiel hat, zu bestimmen suchen, wer der Oelbaum, wer die Feige, wer der Weinstock sei — vergebens aber wird auch ein Uebelwollender die Jothamfabel überflüssigen Wortschwalls bezichtigen; nachdem drei solche Hochedle, wie die Genannten (Judd. 9, 8. 10. 12) die Krone verschmäht haben, macht die letzte Scene v. 14. 15 einen viel tieferen Eindruck, als wenn vorher blos einer, etwa der Weinstock um Uebernahme des Regiments gebeten worden wäre. Genau so ist in der Säemannsparabel nichts zu viel über die Miserfolge des Säemanns gesagt; da sie, da alle Miserfolge, insbesondere auch die der Himmelreichsboten aus sehr verschiedenen Ursachen sich erklären, musste Jesus dieser Verschiedenheit anschaulichen Ausdruck besorgen; zu dem Zweck — und nicht, um poetische Floskeln anzubringen — erzählt er von dreierlei Acker, wo der Same nicht gedeiht — obwol er sich nicht eingebildet haben wird, damit die Zahl der Klassen von Menschenherzen genau berechnet zu haben, welche zum Fruchttragen nicht gelangen.

Die Auslegung der einzelnen Parabeln wird durchgehends zu zeigen wissen, wie unsere Theorie nicht, weil sie die Auspressung der Einzelheiten in den Erzählungen verweigert, jene hohen Bilder zu Armutszeugnissen für den Geist ihres Malers degradirt, wie sie nicht blos ästhetisch, sondern didaktisch und das ist tief sittlich, jedes echte Wort in denselben würdigen kann, und wehrlos stehen wir mit unserer Theorie nur dem gegenüber, der es beim Gottessohn unschicklich findet, wenn er 16, ja 20 Verse gebraucht, um e i n e n Gedanken, e i n e Lehre uns nahezubringen, der schamlos genug ist, den Herrn mit der Elle, statt mit dem Senkblei zu messen, oder der nicht fasst, dass e i n Gesetz einmal, aber so klar und ergreifend

promulgiren, dass ihm Verständnis, Gedächtnis und ehrfürchtige Anerkenntnis auf ewig sicher sind, tausendmal klüger und sparsamer ist, als es alle acht Tage wiederholen über die Herzen und Köpfe der Hörer hinweg.

Immer noch ist der Reichtum der παραβολαί Jesu nicht erschöpft. Einige Erzählungen, die wir dahin rechnen müssen, sind weder Gleichnisse, noch Parabeln (Fabeln) in unserem Sinn. Ich meine Lc. 18, 9—14 vom Pharisäer und Zöllner, Lc. 16, 19—31 vom reichen Mann und Lazarus, Lc. 12, 16—20 vom törichten Reichen und Lc. 10, 30—37 vom barmherzigen Samariter. Das sind Erzählungen und auch, wie die bisher besprochenen, solche die nicht um ihrer selbst willen, zur Bereicherung des Hörers an historischem Wissen erzählt worden sind, ebenfalls frei erfundene, die einem religiös-sittlichen Zwecke dienen, ganz wie die anderen die Sache des Himmelreichs fördern wollen. Was sie unterscheidet, ist allein dass sie sich bereits auf dem höheren Gebiete bewegen, welches ausschliesslich Jesu Interesse beherrscht. Während die Fabeln und die Parabeln in Mt. 13—25 samt und sonders den Leser in irdische Verhältnisse, Gastereien, häusliche und Berufsarbeit, Verhandlungen zwischen Gebietern und Hörigen hineinführen, stellen jene 4 Stücke uns Ereignisse vor, die sich auf das Religiöse beziehen und nur von diesem Standpunkte aus begriffen werden können. Die Geschichte läuft nicht, wie unsere „Parabel"-Definition es forderte, auf anderem Gebiete ab, sondern auf demselben, auf dem der zu sichernde Satz liegt, mit anderen Worten: Die Geschichte ist dort ein Beispiel des zu behauptenden Satzes. Ich kann denn auch diese Kategorie nicht anders als Beispielerzählungen nennen. An dem Beispiel des Narren in Lc. 12, 16 ff. wird der Satz eingeschärft, dass der blos an irdischem Gut Reiche in Wahrheit unendlich arm ist, ebenso Lc. 18, 9 ff. an dem Beispiel des betenden Pharisäers und Zöllners, dass ein hochmütiges Gebet in Gottes Augen erniedrigt, ein demutsvolles dagegen erhöht. An diesen Klippen ist die Allegorese der Parabeln immer gescheitert; den törichten Reichen für etwas Anderes als einen törichten Reichen und den Zöllner für mehr als einen armen Sünder auszugeben glückte ihr nicht; hier ist das Deuten doch gar zu schwer gemacht. Auch eine Vergleichung der Details hatte keinen Sinn; denn wenn man den Pharisäer als Bild aller Hochmütigen bezeichnet, kann man im Ernst alle Hochmütigen mit einem Hochmütigen, also die Gattung mit dem ihr zugehörigen Individuum vergleichen? Der Boden des ὅμοιον ist eigentlich ver-

lassen. Eine vergleichende Thätigkeit hat weder der Erzähler geübt noch soll der Hörer sie üben. Es genügt, wenn er gefühlsmässig die allgemeine Regel spürt, die sich in diesen anspruchslosen Geschichten offenbart, und alles ist erreicht, wenn er in Zukunft dieser Regel sein Leben unterwirft, wenn er die Richtigkeit und Heiligkeit derselben anerkennt. Uneigentlich kann diese Rede nicht einmal mehr scheinen, bildlich mag sie heissen, weil sie auf die Sinne berechnet ist, dem Auge gleichsam jenes Gesetz vormalt — an Ueberzeugungskraft, an rednerischem Wert vermag sie sich mit den anderen παραβολαί nicht zu messen. Beweisen kann man eine Sache nicht mit ihr selber, die Beweismittel, die κοιναὶ πίστεις müssen anderswoher entliehen werden; beleuchten kann man einen Gegenstand nicht mit seinem eigenen Licht, heller wird es um ihn nur, wenn ein fremder Lichtkörper dazu benutzt wird, das „so auch“ von Gleichnis nnd Parabel hat hier keine Statt mehr. Diese Redeform gewinnt keinen Ungläubigen, sie wird höchstens den Gläubigen, den bereits Gewonnenen fördern. Ich unterschätze die Macht des Beispiels wahrhaftig nicht, ganz gewis hat die Geschichte Lc. 18, 9 ff. tieferen Eindruck auf die Hörer gemacht, als wenn Jesus den allgemeinen Satz v. 14b allein ausgesprochen hätte; zum Gottvertrauen spornt man an, indem man einzelne Beweise von dem Segen des Gottvertrauens vorführt, zur Tapferkeit ermuntert man, indem man erzählt, wie ein Decius Mus, ein Winkelried den Heldentod für's Vaterland gestorben sind, aber den Gottlosen und den Feigling rühren solche Geschichten nicht. Streng genommen, gehören diese Perikopen nicht mehr in den Umkreis des Maschal; denn dessen Grundbegriff, der der vergleichenden Rede passt auf sie nicht. Hier ist die Zweigliedrigkeit höchstens, ich möchte sagen, vorübergehend vorhanden; denn wenn Jesus z. B. Lc. 18, 9 ff. erzählte, als in seiner Umgebung Einige ihren Frömmigkeits-Dünkel und die damit zusammenhängende Verachtung der Uebrigen gar nicht zu lassen wussten, so sollten diese Hörer allerdings ihr Treiben mit dem in der Geschichte gezeichneten vergleichen: aber von weiterer Aehnlichkeit kann auch nicht die Rede sein. Wer die Autorität des Erzählers nicht anerkennt, wird sich der Autorität solcher Erzählung nie unterwerfen; der Herr sagt wol, der Pharisäer sei weniger gerechtfertigt als der Zöllner in sein Haus hinabgegangen, aber wird ein Pharisäer ihm dies glauben? Hier bleibt dem Zweifel, dem Kopfschütteln, dem strammen „Nein“ eine Thür weit geöffnet — man denke nur an die Lazarusparabel, über die ein Sadducäer,

ein Leugner des zukünftigen Lebens gelächelt haben würde — alles Nachteile, denen die echte „Parabel“ entzogen ist, weil sie den Kampf auf neutralen Boden herüberspielt, wo der Gegner unbefangen über Wahr und Unwahr, Recht und Unrecht entscheidet, und ihn, nachdem er entschieden hat, zwingt ehrenhalber auf strittigem Boden doch nach demselben Grundsatz zu entscheiden.

Diese dritte Kategorie von παραβολαί Jesu sind also Beispielerzählungen, d. h. Erzählungen, die einen allgemeinen Satz religiös-sittlichen Charakters in dem Kleide eines Einzelfalles vorführen, „durch die Evidenz der That die allgemeine Wahrheit bestätigen“. Sie vertragen keine Deutung, sie sind so klar und durchsichtig wie möglich, praktische Anwendung wünschen sie sich. Wenn man, wie die Beispielerzählung thut, Jemandem einen Spiegel vorhält; dass er seine Hässlichkeit und Schmutzflecke, die ihn entstellen, wahrnehme, so bedarf man dazu keines weiteren erklärenden Wortes; der Spiegel deutet eben besser, wie es in Wahrheit steht, als man mit den längsten Beschreibungen zu Stande brächte. Freilich den Eigensinn, der seine Mängel nicht sehen will, wird man mit Hülfe des Spiegels auch nicht zähmen, er kneift demselben gegenüher die Augen zu; da verfährt die Fabel (Parabel) klüger, die hält ihm ein Ding vor, das er mit Interesse ahnungslos betrachtet, und wenn er gewahr wird, wie er dadurch seiner Widrigkeit überführt wird, ist es zu spät.

Noch eine Art von bildlichen Reden wird Jesu im N. T. zugeschrieben. In Joh. 10, 1—16 spielt eine Bildrede hin und her von Schafen, ihren Freunden und ihren Feinden, von Schafen, die im Stalle sind, zu denen Räuber einsteigen, die der Hirte durch die geöffnete Thür besucht. An der Stimme erkennen die Schafe den Hirten und folgen ihm, während sie vor der fremden Stimme des Eingeschlichenen fliehen. Auch eine Deutung erfolgt, bunt und kraus: denn bald ist Jesus die Stallthür, bald der Hirte, der durch sie eintritt. Eine „Parabel“ ist das gewis nicht, noch weniger eine Beispielerzählung; denn sie schildert und erzählt nicht. Aber auch kein Gleichnis, denn von der straffen Geschlossenheit, die demselben wesentlich ist, findet sich hier keine Spur. Die einzelnen Behauptungen des Textes sind schon nicht einspruchsfrei, das Dasein eines θυρωρός bei einer so kleinen Heerde (denn der Hirte ruft ja jedes Schaf bei besonderem Namen!) z. B. höchst auffallend; an die Erfahrung eines Jeden wendet sich diese Rede nicht, sie ist eine Allegorie; um den Worten gerecht zu werden, muss man sie in's Geistige

umsetzen. Uebrigens eine mangelhafte Allegorie, denn dass θύρα und ποιμήν dasselbe bedeuten und der θυρωρός wie es scheint gar nichts, verstösst gegen das Gesetz der Kunst. Joh. 15, 1 ff. ist ein ähnliches Stück. Es beginnt sogleich: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν. Wir empfangen eine von Metaphern durchsetzte Rede, die ästhetisch sehr unbefriedigend ist, weil fortwährend allegorische und eigentliche Sätze ineinanderspielen. Ein festes, klares Bild wird überhaupt nicht gezeichnet; Bildliches und Bildloses, Deutung und zu Deutendes liegt auf einem Haufen. Ich kann diese παροιμίαι, denen in den Synoptikern nichts Verwandtes zu Hülfe kommt, nicht für echt halten, oder wenn authentische Reminiscenzen darin vorliegen, so wage ich nicht, über die ursprüngliche Form irgend etwas zu erraten.

Dass Lc. 14, 7 ff. nicht als Parallele genannt werden darf, wird unten zu erörtern sein; auf keinen Fall lässt sich unter Berufung auf diese klare, einheitliche, natürlich verlaufende Bildrede die Glaubwürdigkeit der befremdlichen, zerflossenen Allegorieen des Johannes sicherstellen. Einige einfache Gleichnisse begegnen bei diesem Evangelisten, die eher auf Jesum zurückgehen könnten, weil sie wirklich gleichnishaft gestaltet sind; aber den Parömieen stehen sie zu fern, um ihnen Hülfe zu leisten.

Die Ergebnisse unserer Untersuchung sind: Was die Synoptiker παραβολή nennen, ist ein Bildstoff, der im vierten Evangelium fast gänzlich mangelt. Die παροιμίαι des Johannes sind den synoptischen παραβολαί am wenigsten verwandt. Die Auffassung der Evangelisten von dem Wesen dieser Reden ist unhaltbar. λόγοι σκοτεινοί, die stets einer speciellen λύσις bedürfen, sind sie keineswegs. Wenn uns jetzt Einiges an ihnen unklar bleibt, so trägt die Schuld daran lediglich die mangelhafte, abgerissene, fragmentarische Ueberlieferung. Eine richtig und vollständig erhaltene παραβολή bedarf keines deutenden Wortes, verträgt nicht einmal eines, denn alles in ihr ist deutlich. Namentlich in dem bildlichen Teil, d. h. dem, der von der Phantasie des Sprechenden geschaffen oder doch herbeigezogen wird, ist jedes Wort eigentlich zu verstehen. Die παραβολαί sind rhetorische, nicht poetische Formen. Drei Klassen sind zu unterscheiden, von denen zwei eine frei erfundene Erzählung, eine eine allgemeine Erfahrung aus dem Gebiet des Jedem zugänglichen Lebens bieten. Letztere ist das Gleichnis, die anderen sind die Parabel im engeren Sinne oder Fabel im Dienst religiöser Ideeen und die Beispielerzählung. Die Grundform von allen ist die ebenfalls bei Jesu nicht seltene Vergleichung. Wie

jede παραβολή ein einheitlich geschlossenes Ganze ausmacht, will jede auch nur einen Satz, einen Gedanken, sei es durch eine von fremdem Boden hergeholte Stütze befestigen, sei es durch Individualisirung veranschaulichen. Eine absonderliche Lehrweise oder Redeweise hat Jesus in diesen παραβολαί nicht für sich ersonnen; zahllose Analoga zu jeder Art derselben liegen aus allen Literaturen uns vor: und keinen mystischen Dunst ziemt es sich um seine Parabelreden zu hüllen: nicht in irgend einem Formellen, sondern im Inhalt liegt die Domäne des Gottessohns. Seine Bilder bewegen sich auf den Gebieten des täglichen Lebens, scheuen sich auch nicht, das Niedrige, das Sündige zu benutzen: „alles ist Euer," lautet ihr Grundsatz; um Klarheit auszugiessen über das Hohe und Göttliche, über Angelegenheiten und Gesetze des Gottesreichs, um das Himmlische seinen sinnbefangenen Hörern zugänglich zu machen, hat er freundlich von dem Allbekannten sie aufwärts geleitet zu dem Unbekannten, hat er an den Bändern der Aehnlichkeit ihre Seelen von dem Gemeinen hinaufgezogen zum Ewigen. Die ganze Welt, auch das Weltliche in ihr, hat er in seinen Dienst genommen mit königlicher Grossherzigkeit, um die Welt zu überwinden, mit ihren Waffen hat er sie geschlagen. Kein Mittel hat er unversucht gelassen, kein Mittel des Wortes, um das Wort Gottes an und in die Herzen seiner Hörer zu bringen, nur die Allegorie, die nicht verkündigt, sondern verhüllt, die nicht offenbart, sondern verschliesst, die nicht verbindet, sondern trennt, die nicht überredet, sondern zurückweist, diese Redeform allein suchen wir bei dem klarsten, dem gewaltigsten, dem unermüdlichsten aller Redner vergebens.

III. Der Zweck der Gleichnisreden Jesu.

Der Jesuit SALMERON widmet in seinem umfangreichen Werke über unseren Gegenstand den tractatus II, S. 8—15 der Untersuchung, aus welchen Gründen Christus so viele Parabeln gedichtet habe. In seiner Weise sucht er die Herrlichkeit des Sohnes Gottes im Massenhaften; beinahe 20 Motive gelingt es ihm aufzutreiben, das erste: quia illarum usus apud sapientissimos viros frequentissimus fuit; das zweite, weil es bereits durch die Propheten (Psalm 78, 2) geweissagt war. Heutzutage gereicht eher die Einfachheit zur Empfehlung und Jedermann würde mit einem Zwecke bei der Parabelrede zufrieden sein. Die Entscheidung .darüber hängt jedoch nicht in der Luft,

auch nicht von mehr oder minder congenialem Nachempfinden ab; bei einer Redeform muss der Zweck aus dem Wesen erkennbar sein. Zufälligkeit ist da ausgeschlossen; mag der Stümper immerhin z. B. von der Nibelungenstrophe einen Gebrauch machen zu einem ihrer Eigenart möglichst zuwiderlaufenden Zwecke, mag die Kritik Jahrhundertelang über die Tendenz einer Dichtart — Fabel, Drama! — Anschauungen unterhalten, welche willkürlich oder doch mit Umgehung der Wahrheit erhoben worden sind, die ursprüngliche Production selber geht darin nie irre; in dem Schöpfer des Vollkommenen sind immer Zweck und Wesen eins. Wenn Jesu Parabeln mehr als tastende Versuche, wenn sie Erzeugnisse menschlichen Geistes sind, an welche man mit menschlichen Massstäben herantreten darf, mit anderen Worten: wenn sie überhaupt ein klares Verständnis zulassen, so muss sich aus der Erkenntnis ihres Wesens die ihres Zweckes unmittelbar ergeben; und wer uns in den Resultaten des vorigen Abschnitts beistimmt, wird hier kaum noch viel Worte erwarten; was sind die Gleichnisse, die Parabeln samt und sonders als Veranschaulichungs- und Ueberführungsmittel, was können sie denn gewollt haben, als veranschaulichen, als das σαφές der hohen Gotteswahrheiten besorgen und die Gemüter dafür gewinnen? Uns ist jedoch Gesetz, die Quellen zu befragen. Es findet sich ein Wort in den Synoptikern, das uns Recht zu geben scheint, auf welches man seit Alters die obige Zweckbestimmung gestützt hat: Mc. 4, 33. Dass es bei Mc. steht, ist doppelt erfreulich, weil die Ursprünglichkeit dieses Evangelisten in dem Parabelcapitel (trotz Baur, Kan. Evangelien 549) geradezu überwältigend hervortritt. „Und mit vielen solchen Gleichnissen redete er ihnen das Wort, wie sie es zu hören vermochten." Die Ausleger haben bis auf van Koetsveld, Ewald, Holtzmann, Volkmar herab hier ein schlicht geschichtliches Zeugnis dafür gesehen, dass Jesus seine Lehre nach dem Vermögen seiner Hörerschaft eingerichtet, dass er ihrer noch schwachen Fassungskraft zulieb die parabolische Unterrichtsform gewählt, das Geistige in sinnlicher Einkleidung ihnen nahegebracht habe. Dieser Gedanke wäre dem von Joh. 16, 12 verwandt: ἔτι πολλὰ ἔχω λέγειν ὑμῖν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι, ein Satz, den wir wol im Auge behalten dürfen, um die johanneische Theorie von einem ἐν παροιμίαις λαλεῖν Jesu im Jüngerkreise 10, 6, 16, 25. 29, das ihrerseits keine γνῶσις zuliess, nicht ganz unbegreiflich und unmotivirt zu finden; nach Johannes hätten selbst die Jünger während der Periode ihrer Erziehung eine freie, unverhüllte Rede des Erziehers, eine

durchdringende Gnosis gar nicht vertragen können. Man hätte dann hierin eines der mystischen Elemente der johanneischen Theologie zu sehen, denn in aller Mystik stossen wir auf ähnliche Verlautbarungen, z. B. im Mesnewi des kleinasiatischen Sufi Dschelaleddin Rumi (c. 1225 v. Chr.), wo der Schüler bittet [1]):

Ohn' Bild und ohne Hüll' mich lehr'!
Nackte Sprache, mein' ich, ziemt der Glaubenslehr'.
Fort die Hüll' und nackt die Sache kundgethan! ...

und der Lehrer erwidert:

Stell' nackt ich ihn dem Auge bloss,
Stürzest stracks hinab Du in des Todes Schooss.
Um Gewährung fleh', doch fleh' zugleich um Kraft!
Hat der Strohhalm wol für Bergeslasten Kraft?
Rück' die Sonn', die jetzt der Erde Nacht erhellt,
Wenig näher, flugs in Flammen steht die Welt.

Indessen der v. 34 bei Mc. zerstört m. E. jene sonst nächstliegende Auslegung. v. 34a noch nicht; dass Jesus ohne Gleichnis nicht zu ihnen (den Volksmengen) redete, würde ja nur die Consequenz in seiner pädagogischen Weisheit und Liebenswürdigkeit hervorheben: v. b dagegen: „seinen Jüngern für sich aber erklärte er alles“ ändert den Ton. Mt. 13, 34 hat diesen Halbvers weggelassen, indem er nur Mc. 4, 33a, 34a frei reproducirt; seine Berufung auf die Weissagung v. 35 entscheidet nichts, da diese vermeintliche Prophetie ψ. 78, 2 nur das Reden in Parabeln ankündigt und das Ausschütten von Dingen, die verborgen sind von der Schöpfung her, ohne auf die Adressaten und den Erfolg dieses Redens zu reflectiren [2]), aber

---

[1]) Bei Tholuck: Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik. Berlin 1825, 8°, S. 57.

[2]) E. Haupt, ATliche Citate 1871, S. 269—274 verwirft wol mit Recht in diesem v. den Zusatz des Sinaiticus Ἡσαΐου, scheint mir aber nicht „in der Lage“ gewesen zu sein „zu beweisen, dass Mt. den Psalm als solchen“ ganz vor Augen gehabt und mit gutem Grund in diesem echten Maschal (aus dem davidisch-salamonischen Zeitalter!) einen Typus auf die ganz gleichen Meschalim Jesu in Mt. 13 erblickt habe. Wichtiger für uns ist Haupt's Behauptung, Mt. wolle durch sein Citat gar nicht blos darthun, warum Jesu überhaupt parabolisch gelehrt, sondern „warum er zu dem Volk nur parabolisch, ohne Hinzufügung der Deutung, nichts als Parabeln, ihnen unverständliche Dinge gesprochen habe.“ Abgesehen davon, dass Haupt der erste ist, der die Brauchbarkeit des ψ 78 für diesen Beweis bemerkt hat, müsste man dann in das beweisende Citat die beiden vermeintlichen Hauptbegriffe erst hineintragen; denn es sagt weder darüber eine Silbe, zu wem, noch darüber, dass ausschliesslich in Parabeln der Sprechende reden will; es kündigt einfach die Absicht an in Parabeln zu sprechen; weiter wird auch Mt. nichts darin gefunden haben. Ihm genügt, dass er einen „Pro-

Mc. lässt keine Zweideutigkeit zu. Eine Erklärung bekamen nur die Jünger, und erst, wenn sie mit dem Meister allein waren: κατ' ἰδίαν. Der Gegensatz in v. 34 ist so strict wie möglich; denn das οὐκ bei ἐλάλει ist neben χωρὶς παραβολῆς soviel wie οὐδέν des Mt. Die Jünger erhalten alles aufgelöst, die Anderen alles in Parabeln, also ohne Auflösung, also bedeckt, verknotet, umhüllt. Soweit wie das πάντα reicht, reicht auch das λαλεῖν ἐν παραβολαῖς; von dem, was die Jünger mittelst ἐπίλυσις erfahren, erfahren die Volksmengen nichts; oder sollten sie etwa das unaufgelöst durchschaut haben, was selbst die Jünger erst mit Hülfe einer lösenden Hand durchschauten? Die Jünger waren doch gewis die Fortgeschrittensten unter seinen Hörern, am besten befähigt, seine Gedanken sich anzueignen; wenn die parabolische Lehrform ihnen einzig und allein durch ἐπίλυσις zugänglich wird, so kann das ἀκούειν der anderen, minder Empfänglichen kein Fassen, kein Begreifen sein. Es bezeichnet dann nur das äusserliche Mitanhören und καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν beschreibt die Parabelform als eine solche, die ein Hören ermöglichte, ohne dass etwas Weiteres dadurch erfolgte, ohne in dem Zustande der Hörer etwas zu verändern. Klostermann versteht dies so: nur diese bildliche Redeweise stiess die Volksmassen

---

pheten" hat, den er auf Christus beziehen kann, der schon das Parabelreden in Aussicht gestellt hat. Für das „Warum" der Parabel im Verkehr mit den ὄχλοι hat er ja bereits v. 13—15 eine Weissagung gefunden; hier will er nicht denselben Gedanken noch einmal aufheben, sondern eine abschliessende Notiz über Jesu parabolischen Unterricht mit dem Hinweis auf die Prophetie krönen. Sein ὅπως v. 35 gerade an v. 34b anzuknüpfen, hat nur der ein Recht, der auch 21, 4 f. speciell an v. 3 anhängt, oder der die Sacharjastelle von den 30 Silberlingen Mt. 27, 9 auf den unmittelbar vorhergehenden v. 8 („darum wurde jener Acker Blutacker genannt") statt auf v. 7 (Ankauf des Töpferackers für das Blutgeld des Judas) bezieht, und wer sich überhaupt verbirgt, wie leicht in jedem Betracht jene Literatur es mit ATlichen Allegationen nimmt. Wert für uns hat der v. 35 nur, insofern er uns bestätigt, dass nach Mt. die Parabeln Jesu mit κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου in Parallele gestellt werden können, dass sie Rätselreden sind. Ob das nach v. 35 blos von ihrem Inhalt, den Mysterien des Himmelreichs gälte (Weiss 351) oder παραβολαί und κεκρυμμένα in den Augen des Evangelisten unmittelbar identisch sind, verlohnt sich nicht zu erörtern. Nur begreife ich nicht, wie W. nicht aus dem במשל des Urtextes, sondern blos aus ἐν παραβολαῖς der LXX. das Citat verstehen will, ebensowenig dessen Behauptung, dass ψ. 78, 2b in der Wiedergabe der LXX. φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς „gar keine durchsichtige Anwendung auf den vorliegenden Fall zuliess." v.ᵃ konnte griechisch kaum anders lauten, als er sowol bei Mt. wie bei LXX lautet; v.ᵇ lautet bei ihnen verschieden, aber beide Uebersetzungen enthalten genau den gleichen Sinn.

wenigstens nicht ab (was jede bildlose gethan hätte), konnte sie sogar zum weiteren Forschen nach dem Sinne anlocken. Da aber nicht abzusehen ist, wie eine ἐπίλυσις des zuvor in reizender Form Vorgelegten die Leute hätte abstossen können, muss die Beschränkung auf das Erzählen von Parabeln ohne jede Erklärung — welches zweimal betont wird — wol direct auf ein ἀκούειν im niedrigsten Sinne berechnet sein. Das Volk erhielt eine Speise, bei der es nie über das äussere Hören hinauskam. Object zu ἀκούειν ist natürlich τὸν λόγον; in anderer als parabolischer Form „das Wort“ zu hören, wäre über ihr Vermögen gegangen, war ihnen versagt. Auch Weiss (Mc. 164) nimmt v. 33 b davon, „dass sie die Wahrheit nach der . . . gottgewollten Ordnung nur in einer Form hören konnten, in welcher sie . . . das Gehörte weder verstehen konnten, noch sollten.“ Ich gestehe ein, diese beschränkende Fassung von ἀκούειν und von δύνασθαι (wie Mc. 6,5 = erlaubt bekommen, dürfen) wäre gezwungen, wenn nicht v. 34 sie uns aufzwänge. Und nicht v. 34 allein. Mc. 4, 10—13 handelt speciell von dem Zweck des Parabelredens. Schon nach v. 33 f. werden wir Bestimmtes darüber vermuten. Was Jesus so streng durchführte, nur παραβολαί vor den ὄχλοι, Auflösung von Allem für seine Jünger, das kann nicht Zufall, muss wolüberlegte Absicht gewesen sein. Was erreicht wurde, immer nur ἀκούειν, muss bei dem, der es ja in der Hand hatte, durch ἐπιλύειν das blosse Hören in Verstehen zu verwandeln, Vorsatz, beschlossene Sache gewesen sein. So ist es in der That nach v. 10 ff. Dort heisst es, nachdem die Säemannsparabel als ein Beispiel, wie Jesus viel in Gleichnissen lehrte, vor dem Volk erzählt worden war: Und als er allein war, fragte ihn seine Umgebung samt den Zwölfen um die Gleichnisse. Klostermann deutet dies: „was die Gleichnisse wollen und wozu sie taugen;“ Weiss: „nach ihrem tieferen Sinn“. Fragen stellen in Bezug auf etwas ist aber eine ausserordentlich unbestimmte Wendung; Jemanden nach seiner Krankheit fragen kann z. B. meinen: nach ihrer Art oder nach ihrer Entstehung oder nach ihrem Verlauf. Also hatte Mt. an sich ebensoviel Recht aus der Antwort v. 11 f. zu schliessen, dass die Jünger den Grund für das Parabellehren zu wissen wünschten, wie Lc. vielmehr an die Bedeutung der Parabel zu denken; indes Mc. v. 13 weiss Jesu, dass den Jüngern die γνῶσις, das εἰδέναι der Parabeln mangelt, er kann dies nur aus ihrer Frage entnommen haben, mithin, wenn Mc. nur eine Frage voraussetzt, hat Lc. v. 9 seinen Sinn besser getroffen. Der Plural Mc. v. 10 τὰς παραβολάς ist dann

zwar störend, trotzdem, dass v. 2 bereits von mehreren Parabeln sprach. Allein den erleichternden Singular mit der rec. ihm vorzuziehen wage ich ebensowenig wie VOLKMAR's Erklärung zu acceptiren (279), παραβολή könne jedes einzelne sinnbildliche Wort: Säemann, Weg, Disteln sein. Mc. mag schon die Antwort im Kopf gehabt haben und von daher den Pluralis anticipiren. Jesu Antwort nämlich constatirt, ehe sie die erbetene ἐπίλυσις gewährt, vor Allem den ausschlaggebenden Contrast, der zum Verständnis seines Parabellehrens überhaupt beherzigt sein will: auf der einen Seite ὑμεῖς d. i. seine Anhänger (v. 10) auf der anderen ἐκεῖνοι οἱ ἔξω(θεν), d. h. die Fortgegangenen oder Fortgebliebenen. Den ersten ist das Geheimnis des Gottesreichs gegeben, den letzteren kommt alles in Gleichnissen zu. Ganz der Gegensatz von v. 33 f., aber hier v. 12 erläutert: damit sie sehend sehen und doch nicht sehen . . . auf dass sie nicht umkehren und ihnen vergeben werde. Da steht der Zweck der Parabelrede in heller Beleuchtung: die Volkshaufen bekommen die Parabeln, damit sie etwas für ihre Augen und Ohren haben, etwas ἀκούειν δύνανται und doch nichts, was ihnen in Kopf und Herz dringt: sie sollen bleiben, was sie sind, sollen gar nicht umkehren auf den Weg zur Vergebung.

Vom Reich Gottes handeln die Parabeln, — das wird nachher offenbar —, aber dem Volke bleibt das ein vollkommenes Mysterium, d. h. absolut dunkel. Ein Mysterium kann zwar jederzeit aufhören, Mysterium zu sein, aber nur durch eine ἀποκάλυψις, die es aus seinem Dunkel hervorzieht; wenn die Gleichnisse dem Volk gegenüber angewandt werden, damit es nicht sehe und nicht verstehe, so kann denselben nichts ferner liegen als eine apokalyptische, eine enthüllende Tendenz. Im Gegenteil, aus der ausschliesslichen Anwendung der Parabelrede ἐκείνοις τὰ πάντα γίνεται ἐν παραβολαῖς v. 11 = χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς v. 34[1]) geht hervor, dass dieser Redeform

[1]) Diese Identification wird uns allerdings von E. HAUPT untersagt. A. a. O. S. 153 erklärt er den „sinnigen" Ausdruck des Mc. v. 11 im Anschluss an KLOSTERMANN: „Dem Volk wird alles zur Parabel", sie haben in allem, was um sie und in ihnen vorgeht, blosse Rätsel, denen das lösende Wort des inneren Zusammenhangs fehlt." Aber erstens ist der Einwand gegen unsere, die „gewöhnliche" Erklärung hinfällig: gerade bei Mc. sei es am klarsten, dass die Parabeln der Menge eben nichts mitteilen. Worte und Bilder teilen sie der Menge mit, und mehr liegt in γίνεται nicht. ἐν παραβολῇ γίνεσθαι = zu P. werden" ist eine sehr fernliegende Deutung, die durch Phil. 2, 7 ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος nicht im mindesten gestützt wird. So wenig dort Christus μορφὴ δούλου geworden ist, als er μορφὴν δούλου annahm, so wenig ist er zum ὁμοίωμα ἀνθρώπων geworden,

das Verhüllen, Verblenden und Verstocken als selbstverständliche Wirkung anhaftet. Weil der Erfolg unbedingt eintreten soll, wird die Parabel unbedingt angewendet, jedoch nur denen draussen gegenüber; den Jüngern ist ja das Geheimnis des Reichs gegeben. WEISS (143) beschränkt δέδοται auf: im göttlichen Ratschluss beschieden und zwar — indem er das γνῶναι Lc. 10 und Mt. 11 als authentische Interpretation anerkennt — mittelst Erklärung der Parabeln das Verständnis ihres tieferen Sinnes zu erhalten. Ich stimme STEINMEYER bei, der (11) unter Berufung auf das Perfectum δέδοται die Annahme ausschliesst, „als hätten wir an die Deutung zu denken, die der Meister dem Kreise der Seinen zugedacht.“ Sie befinden sich bereits im Besitze (im zweiten Gliede steht dagegen das Praesens), sie haben in Jesus den Messias erkannt und dadurch den Grund gelegt, auf dem nur ein Wachsen an Teilhaberschaft bei dem Reiche Gottes stattfinden kann; sie sind bereits ἔχοντες und βλέποντες. Man schwächt den Gegensatz der Vershälften ungebührlich ab, wenn man Zusätze auf beiden Seiten macht, die doch nicht dastehen. Denen draussen kommt das Gesamte, was Christus ihnen sagt, ὁ λόγος (v. 33) ἐν παραβολαῖς zu, das heisst nicht: in Parabeln ohne hinzugefügte Erklärung, sondern: in Parabeln; den ὑμεῖς kommt es nicht auf diese

---

als er in ὁμοιώματι ἀνθρώπων geboren ward. Ausserdem steht bei Mc. nicht ἐν παραβολῇ γίνεται wie H. wiederholt druckt, sondern der Plural, bei dem jedem Leser nur v. 2 einfallen konnte ἐδίδασκεν ἐν παραβολαῖς. Weiter ist der Gedanke: die bisherige Verkündigung Jesu im Stile der Bergpredigt und seine Wunderthaten werden der Menge zu Rätseln ohne inneren Zusammenhang, doch gar zu modern; und verwirrender hätte Jesus nicht sprechen können, als wenn er das Wort παραβολαί, das eben die Jünger von seinen neuesten Lehrvorträgen gebraucht haben, in der Erwiderung benutzte, um das zu bezeichnen, was sich die Menge aus seinen Thaten und Reden gemacht hat. Blos um Mt. v. 13 direct auch dem Mc. aufzudrängen, macht H. diese ungeheuerliche Exegese geltend: „Es bezieht sich der Ausspruch also nicht nur auf die parabolische Form der jetzigen Lehrweise Jesu, sondern im Gegenteil: dass sie stets an der Schale haften geblieben sind, ist der Grund, dass sie auch jetzt und zwar in erhöhtem Maasse nur Schalen bekommen.“ Da darf man fragen: Wozu noch dickere Schalen besorgen, wenn die Leute schon mit dünnen Schalen nur zu reichlich versehen waren? Vielleicht ist das „nicht nur, sondern im Gegenteil“ ein Anzeichen, dass der Erfinder dieser seltsamen Erklärung seiner selbst nicht ganz sicher dabei ist. Er, der Mt. 13, 35 ὅπως πληρωθῇ nicht mit Uebergehung von v. 34b an den Hauptgedanken von v. 34: „Jesus redete zum Volke in Parabeln“ anzuknüpfen wagte, wagt hier den Satz: „damit sie mit sehenden Augen nicht sehen etc.“ anzuknüpfen an den Satz: Ihnen wird alles was ich rede und thue zu Rätseln, als ob dadurch nicht die Absicht v. 12 in die Volksmenge verlegt und so gerade jeder vernünftige Sinn und Zusammenhang aufgehoben würde!

Weise zu; ihnen ist das, was für alle Anderen ein Geheimnis ist betreffs des Gottesreiches, bereits geschenkt worden; man wirft das δέδοται um, wenn man einschiebt: mittelst Erklärung der Parabeln. Dann hätte Jesus gerade die Hauptsache weggelassen und vernünftigerweise müsste sein Satz lauten: Euch wird durch Erklärung der Parabeln das darin enthaltene Geheimnis mitgeteilt werden, Jenen wird es durch nichterklärte Parabeln vorenthalten; aber Jesus eröffnet hier, warum er zum Volk blos in Parabeln redet, zu den Jüngern nicht.

Nur unter dieser Voraussetzung ist v. 13 zu begreifen. Derselbe leitet zur Deutung der Säemannsparabel über mit der Frage: „Ihr versteht dieses Gleichnis nicht, (und) wie wollet Ihr die Gleichnisse insgesamt erkennen? WEISS (Mc. 146 A.) findet völligen Misverstand in dieser Zerlegung des Satzes in zwei Fragen, die wie Tadel klingen „was dann DE WETTE mit Recht in diesem Zusammenhang unpassend findet“. Seien doch eben erst in v. 11 die Frager um ihres Fragens willen gepriesen worden! Allein seine Deutung: „Ihr wisset also die Parabel (nach ihrer Bedeutung) nicht und wie Ihr alle die Parabeln (wonach Ihr fragt, bem. den Artikel) verstehen sollt?“ erscheint mir gar zu gekünstelt. Wol kommt εἰδέναι mit πῶς im N. T. vor (I Tim. 3, 15), auch dass Nebensätze mit πῶς neben einem Accus. von einem Verbum abhängig sind I Cor. 7, 32 bis 34 μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ; aber da ist der πῶς-Satz Epexegese von τὰ τοῦ κυρίου, nicht wie hier ganz selbständig. Auch würde man in dem negativen Gedanken nicht καί als Fortführungspartikel erwarten; und der Artikel hinter πάσας gehört unter allen Umständen dahin, während ἡ παραβολὴ αὕτη durch „die Parabel“ von WEISS doch zu tonlos gemacht wird. Das Fut. γνώσεσθε ist nicht durch „sollt“, sondern durch „werdet“ wiederzugeben; Jesus denkt an die zukünftig von ihm zu erzählenden Parabeln — die Beziehung auf die Parabel v. 10.2 ist gesucht. Mc. meint: Wenn Ihr schon diese Parabel nicht versteht, wie werdet Ihr dann alle verstehen (sc. die Ihr noch zu hören bekommen werdet)? Es wäre doch stark, wenn Mc. die Frage der Jünger v. 10 nach dem tieferen Sinn der Parabeln, welche Jesus damals erzählt hatte, hier als eine zweifache spaltete und nun einen Gegensatz herstellte zwischen dieser Parabel — d. h. der einzigen, welche er mitgeteilt, und allen Parabeln d. h. denen, welche er ausser der αὕτη nicht weiter beachtet hatte und auch fernerhin nicht beachten wollte! Zudem würde er diese Bitte um das γνῶναι aller Parabeln ja ganz unberücksichtigt lassen!

Nein: Jesus gibt hier seiner Betroffenheit Ausdruck darüber, dass die Jünger jene Parabel nicht erkennen; geringe Aussichten habe er dann für die Zukunft. V. 13 enthält einen Vorwurf gegen die Jünger ganz in der Art, die wir bei Mc. auch sonst antreffen, z. B. 8, 17. 21 οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε, und πῶς οὐ νοεῖτε. Dort wird das οὐ νοεῖν und οὐ συνιέναι herb getadelt, als ein Beweis verstockten Herzens angesehen und hier sollte das οὐκ εἰδέναι und οὐ γνῶναι blos eine rhetorische Frage sein, „welche sie an das in ihrem Fragen sich aussprechende Eingeständnis ihrer Unwissenheit erinnern und so ihre Aufmerksamkeit auf seine Erklärung schärfen soll, zugleich aber auch für künftig ihr Verlangen nach seinen Erklärungen wecken"? Das ist doch wahrlich noch etwas mehr für eine Frage als Klostermann zu v. 10 beanspruchte, aber es ist noch viel entbehrlicher; gerade weil die Frager so bevorzugt worden sind, dass ihnen das Geheimnis des Reichs schon gegeben worden ist, hat Jesus Ursache zu klagen, dass ihre Fähigkeit zu βλέπειν und συνιέναι noch so gering ist. Beides schliesst einander nicht aus[1]); Mc. 8, 17. 18 wendet ganz unverkennbar dieselbe Jesaiastelle fast drohend auf die Zwölfe an, die hier v. 12 herbeigezogen wird, um die Behandlung der Volksmenge zu rechtfertigen. An der Sache, die v. 11 f. beschrieben war, wird durch das Nichtwissen jedoch nichts geändert; die Parabeln waren gar nicht für die Jünger bestimmt, sondern allein für den ὄχλος; ob Christus ihnen eine ἐπίλυσις geben wollte, resp. geben musste, wofern sie nicht leer bei solchem Parabelvortrag ausgehen sollten, das hing von seinem Belieben ab; denn was die Auflösung der Parabel etwa lehrte, das lehrte nicht die Parabel; diese hat ihren Zweck nach Mc. in nichts anderem als dem, was v. 12 beschreibt.

Lc. stimmt mit Mc. in allem Wesentlichen; τὰ πάντα γίνεται hat er weggelassen, wol weil es ihm in dieser Allgemeinheit nicht richtig deuchte und v. 12b μήποτε u. s. w., wol weil er diese Consequenz in ihrer furchtbaren Härte nicht aus der Feder bekam. Gelitten

[1]) Baur K. E. S. 549 kann sich den Tadel v. 13 nur daraus erklären, dass Mc. nicht verstanden habe, was nach dem Sinne von Mt. und Lc. Gegenstand der lobenden Rede Jesu ist. Er glaube offenbar, in v. 11 lobe der Herr seine Jünger, dass sie den Anderen verborgenen Sinn der P. verstehen. Wir haben in v. 11 aber kein Lob bemerkt, können uns also auch nicht über den Tadel v. 13 wundern, finden denselben vielmehr gerade unter Voraussetzung von v. 11a und nur dann gerechtfertigt. Baur kehrt das Verhältnis einfach um, wenn er wegen v. 16—18 dem Lc. eine Herabsetzung der Jünger schuld gibt (S. 465ff.), während Mc. dann die Sentenzen v. 21—25 gedankenlos aus Lc. abgeschrieben haben soll ohne specielle Beziehung auf die Apostel.

hat der Zusammenhang bei Lc. insofern, als jetzt δέδοται auch im zweiten Gliede bei τοῖς λοιποῖς ἐν παραβολαῖς ergänzt werden muss; es ist eigentlich bei solchem ἵνα keine δόσις; dass nun aber γνῶναι den Gegensatz zu ἐν παραβολαῖς bildet, entspricht dem Gedanken des Mc. trefflich und passt ja zu dem ἵνα μὴ συνιῶσιν.

Der Zweck der Parabelrede Jesu ist nach Mc. und Lc. also ausschliesslich der, dem Volke das Wort in einer Form zu vermitteln, welche die Wahrheit verheimlicht, letztlich der, bei dem Volke durch diese Art der Verkündigung die Verstockung zu vollenden.

Bei Mt. ist dieser Gedanke etwas anders gewendet. Den Tadel gegen die Jünger Mc. v. 13 lässt er durchaus fallen; eine einfache Aufforderung die Säemannsparabel — gedeutet — zu hören bildet seinen Uebergang zu dem Stücke Mc. v. 14 ff., und aus dem Vorwurf der Verständnislosigkeit sind zwei Verse der Seligpreisung geworden (Mt. v. 16 f.): Selig Eure Augen, dass sie sehen und hören! Die Frage der Anhänger Jesu lautet direct Mt. v. 10: Weshalb (διὰ τί) redest Du in Parabeln zum Volk? In der Beantwortung dieser Frage ist Mt. ausführlicher, er schiebt das wörtliche Citat Jes. 6, 9. 10 ein (v. 14 f.), sowie v. 12 die Gnome: wer da hat, dem wird gegeben u. s. w., die Mc. auch im Parabelcapitel aber an späterer Stelle bringt; er vereinfacht den Gegensatz Mc. v. 11, indem er das zweite Glied ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται formulirt — dadurch übrigens bezeugt, dass er auch eine schroffe Antithese in Mc. v. 11 erblickt. Da v. 13 διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς λαλῶ αὐτοῖς auf das Vorhergehende zu beziehen ist, wird als bestimmender Grund für Jesu Parabellehren der Umstand angegeben, dass dem Volke doch nicht zu helfen ist, dass es οὐκ ἔχει, also auch nichts Wirkliches, Brauchbares bekommen kann (denn man braucht nicht mit Weiss das oxymorische ἀρθήσεται künstlich dem Buchstaben nach aufrechtzuhalten); weil ihnen die γνῶσις der Reichsmysterien versagt ist, muss ich in einer Weise zu ihnen reden, welche die γνῶσις ausschliesst; denn — fasst v. 13b diesen Realgrund noch einmal zusammen — sie sehen nun einmal nicht mit sehenden Augen und hören nicht mit hörenden Ohren — ganz wie Jesaias es angekündigt hat. ἵνα des Mc. und Lc. ist hier durch ὅτι ersetzt; was dort Absicht heisst, heisst hier Ursache: sollte der Unterschied wirklich so gross sein? Steinmeyer (7) glaubt, der Text des Mt. nötige nicht — wie Mc. Lc. — eine von Gott gewollte Verstockung zu statuiren. Mir scheint dagegen die Jesaiastelle beredt genug; und ist οὐ δέδοται etwas nicht von Gott Gewolltes? Oder traut man den andern Evan-

gelisten im Ernste zu, dass sie Jesum als Bewirker der Volksverstockung sich denken? Es liegt doch wol am Tage, dass auch nach ihnen der Zustand der Massen, den Christus antrifft, bereits ein aussichtsloser ist, und das ἵνα nicht eine Absicht einführt, deren Erfüllung ihm Freude bereitet, sondern eine, an deren höherer Notwendigkeit sich nun einmal nicht rütteln lässt.

Wäre es aber selbst anders, verträte Mt. einen milderen Standpunkt mit seinem ὅτι, so würde es doch ein Willkürakt sein mit Steinmeyer (7 A. 9), weil Mc. und Lc. „summarisch und kurz" und ohne Citat erzählen, zu erklären: „Der Exeget sieht sich durchaus auf die Darstellung des Mt. gewiesen und auf dieser hat er zu beruhen." Wir dürfen uns nie der secundären Quelle anschliessen, wo wir die primäre besitzen, blos weil der Bericht in jener uns mehr zusagt. Mt. hat hier keine weitere Quelle als den Mc.; aus dessen v. 11 hat er sich seine Frage v. 10 zurecht gemacht, deren αὐτοῖς bei ihm wunderlich wäre [1]); dessen v. 12 hat ihm Gelegenheit geboten nach seiner Manier Propheten zu citiren; dessen Gedankengang lässt ihn von v. 18 an eine Deutung der Säemannsparabel anfügen, welche bei Mt. durch nichts vorbereitet wurde und ordentlich überraschend kommt; allem nach sind wir verpflichtet bei „differenten exegetischen Resultaten" Mc. zu bevorzugen.

Werden wir die Theorie des Mc. über den Zweck der Gleichnisrede Jesu adoptiren? Auf den verschiedensten Wegen hat man sie zu umgehen versucht. Zumeist durch Bearbeitung des Mt. Das Uebliche war bis auf Bleek und Meyer herab die Schwäche des Volkes zwar als Veranlassung der Parabelrede hinzunehmen, jedoch in sofern als sie Jesum genötigt habe eine besonders sinnenfällige, einfache Sprache zu sprechen, weil sie sonst nichts begriffen hätten. Die intellectuelle Stumpfheit und Armut der Menge konnte nur von einer Lehrart ergriffen werden, die sich so tief zu ihnen herniederbog. Treffend nennt Steinmeyer das, den Genius des Abschnitts verkennen; es ist auch durch den ganzen Context wider-

---

[1]) Steinmeyer 5 f. findet v. 10 den Ton auf αὐτοῖς gelegt. Die Jünger hätten sich wundern müssen, dass Christus nun auch in Parabeln nicht mehr blos zu ihnen und zu den Lehrern in Israel, sondern nun auch zu der unverständigen Menge rede. In Wahrheit liegt aber der Ton auf ἐν παραβολαῖς (= v. 13); bei Steinmeyer's Exegese müsste καὶ vor αὐτοῖς stehen. Ueberdies klingt jenes „nicht mehr blos" mindestens sonderbar, wenn man sich erinnert, dass an unserer Stelle zum ersten Mal im Mt. der terminus παραβολή auftritt, der unbefangene Leser dieses Evangeliums also soeben in einer Volkspredigt die erste Parabel vernommen hat.

legt; überall muss man die Hauptsachen einschieben; ὅτι v. 13 = denn sonst, οὐ δέδοται v. 11 noch nicht gegeben, ἀρθήσεται ἀπ' αὐτῶν v. 12 läuft Gefahr zu verlieren. Wenn v. 13 nicht dem Gedanken von v. 12 in's Gesicht schlagen soll, ist diese Ausflucht unmöglich.

Originell ist der Ausweg, den STEINMEYER 7 ff. vorschlägt. Sein Hauptargument, dass der Begriff der Verstockung in der Sphäre des vorliegenden Abschnitts keinen Raum finde, leuchtet uns durchaus ein, aber auf die Exegese darf solch Urteil keinen Einfluss üben. Dass μήποτε „si quando" bedeuten könne, haben nicht erst CHEMNITZ und QUENSTEDT behauptet, und STEINMEYER's Berufung auf II. Tim. 2, 25 ist verführerisch. Aber lässt die Jesaiastelle nach dem strengen: Ihr werdet nicht sehen noch hören, nach ἐπαχύνθη ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου diese Bedeutung zu? Wird der Satz dann nicht zum wildesten Ja-Nein, und zehnfach seltsam der Uebergang in den ind. fut. ἰάσομαι hinter μήποτε, in den Modus der gewissen Folge bei einem so hoffnungslosen Unternehmen? Ferner will STEINMEYER (10) nach der „herrlichen Note" BENGELS ὅτι v. 11 referre ad quare v. 10. Alle Bedenken der Jünger entgründe v. 11: „Weil es jetzt gilt die Mysterien des Himmelreichs zu enthüllen, für welche das Gleichnis das Mittel einer durchsichtigen Darstellung ist": „Weil ich auf Euch die Eröffnungen berechne"; „Weil Euch dadurch die Direktive für Eure künftige Keryktik gegeben wird." Leider muss dies Alles erst in v. 11 hineingelegt werden; sonst ändert die argumentative Fassung dieses ὅτι v. 11 am Resultate gar nichts.

Wirksamer ist, wenn STEINMEYER wie zum Ersatz für v. 11 das ὅτι v. 13 indicativ nimmt: darum — wegen des v. 11 f. Besprochenen — „sage ich's ihnen παραβολικῶς, dass sie hören und doch nicht hören" (13), denn was anderes habe das Säemannsgleichnis gezeigt, als wie dem οὐκ ἔχων, was er zu haben schien, abhanden kommt, sei's durch die Vögel oder die Dornen oder die Sonnenglut? Es ist aber nicht richtig, dass die mit ὅτι eingeleitete Aussage „sich mit der voraufgehenden Parabel genau und völlig deckt"; die drei ersten Ackerklassen stehen keineswegs eine wie die andere auf der Stufe des gar nichts Verstehens. Und Niemand hätte diese Meinung des Herrn fassen können. Statt λαλῶ musste er dann ἐλάλησα, statt „ἐν παραβολαῖς" „in dieser Parabel" sagen, denn keineswegs gilt von allen, dass ihr Inhalt die Verstocktheit der Menge sei; zudem würde λαλεῖν vor diesem Aussagesatz sehr

stören; und die Antwort schief sein, weil die Jünger nicht gefragt hatten, warum er in der Säemannsparabel dies spreche, sondern warum er überhaupt parabolischen Unterricht erteile — nach STEINMEYER betont: der unverständigen Menge. Da obendrein noch die Jünger selber die Parabel nicht begriffen, konnten sie diese Anspielung v. 13 erst recht nicht begreifen — und Jesus sollte erwartet haben, dass von der viel unverständigeren Menge „sich Etliche in dem vorgehaltenen Spiegel erkennen" würden?

Wichtiger, wie gesagt, wäre es, wenn aus Mc. die fatale Theorie entfernt werden könnte. Die SÜSSKIND, die CONZ, die BORGER, die A. H. A. SCHULTZE haben Rat gewusst; ἵνα βλέπωσι war ihnen eine hebräisch geformte Umschreibung des Futurs, oder ἵνα nicht τελικῶς sondern ἐκβατικῶς zu nehmen: diese Zeiten sind vorüber. Auch die Ausflucht A. F. UNGER's zieht nicht mehr, wir hätten hier wie schon bei Jesaia heilig entrüstete Ironie vor uns, Jesus mahne „mit heiligem Unwillen zu etwas, wovon er dadurch im Ernste desto stärker abmahnen will" — hier, zu Beginn eines ruhigen Gesprächs hinter dem Rücken der Betroffenen wäre eine ironische Wendung gar zu schlecht motivirt. Aber der Leidener Professor PRINS hat kürzlich [1]) durch Kritik und Exegese die Schwierigkeit zu heben unternommen und, wie er glaubt, diesen Knoten gelöst, sodass jene Theorie bald zur Geschichte gehören wird. Uns dünkt seine Zuversicht nicht gerechtfertigt. Mt. soll erst durch seinen schroffen Gegensatz οὐ δέδοται dem Volke alle Zugänglichkeit abgesprochen haben, Mc. und Lc. milder denken.

Die Frage der Jünger Mc. 10, die Lc. richtig umschreibt, habe Christum als günstiges Zeugnis von ihrer Empfänglichkeit so freudig überrascht, dass er in einen Jubelruf v. 11 ausbricht, der an Mt. 11, 25 f. erinnert. Ich erkenne Euch als Bürger des Reichs — der Genitiv τῆς βασιλείας ist epexegetisch — das Reich selber ist das Mysterium, für welches die Fragenden nach des Vaters Ratschluss bestimmt sind. Die Weggegangenen werden aber nicht von der Teilhaberschaft am Himmelreich schlechthin abgeschnitten, sondern gesagt: sie bleiben in den Parabeln hangen. τὰ πάντα γίνεται mag ein Zusatz des Deuteromarcus sein; aber τὰ πάντα Subject, aus dem Context mit WEISS zu präcisiren, während jener ἐν παραβολαῖς γίνεσθαι misverstehe, es bedeute „zu Parabeln werden". Für die gedankenlose Menge löse sich alles über das Himmelreich ihnen Ge-

[1]) Theol. Tijdschrift 1884, S. 25—38: Matth. XIII, 10b.

lehrte[1]) auf in Parabeln, blose freundliche Bilder. So laufen sie Gefahr, in ihrem Stumpfsinn unterzugehen. Dies würde dann ein Gottesurteil sein, nach Jes. 6 an ihnen vollzogen. Auch in diesem betrübenden Resultate ehrt Jesus eine göttliche Fügung, wie in dem erfreulichen, das er aus der Jüngerfrage erkennt. V. 13 sodann sei noch nie begriffen worden; Tadel sei am allerwenigsten darin; Jesus gibt zu erkennen, warum er vorzüglich dies Gleichnis den Jüngern erklären wird: Weil es der Schlüssel ist zum Verständnis aller übrigen. 13a und 13b sind wie protasis und apodosis eines Beweisverfahrens. So bleibe in Mc. 4 nicht die geringste Spur, dass Jesus mit seinem parabolischen Vortrag etwas anderes beabsichtigt habe als den Inhalt seiner Lehre aufzuhellen und sowol dem Volk als seinen Jüngern zugänglich zu machen. Die Erfahrung lehrte ihn, dass, blieb auch die Menge vorderhand noch unempfänglich, seine Jünger wenigstens zum Nachdenken dadurch kamen, und sie suchte er denn auch, durch Erteilung der erbetenen näheren Erklärungen einen wichtigen Schritt auf dem Weg vorwärts zu bringen, der zur Teilhaberschaft am Reich leitete" (S. 37).

Bis uns ein unzweideutiges Beispiel von anderswoher beigebracht, halten wir diese Exegese von Mc. v. 13 für ungeheuerlich; wer natürlich redet, drückt den Satz, dass die Erklärung eines Gegenstandes notwendig sei, um alle ihm ähnlichen zu begreifen, nicht durch zwei rhetorische Fragen aus, die allemal abscheulich geziert sind, wenn sie nicht im Affect gesprochen werden. Was gegen Weiss über diesen Vers zu sagen war, trifft hier hundertfach verstärkt zu; der Satz ist aus einem lebhaften Gefühl entsprungen, das kann nur das des Unwillens sein. Zu dem erwarten wir den Nachweis, dass das Verhältnis der Säemannsparabel zu den übrigen ein so unlösbares ist; nach Mc. haben die Jünger doch bereits vor C. 4 Parabeln gehört und verstanden. Ueber v. 11a will ich mit Prins nicht streiten; auch nicht, ob τὰ πάντα γίνεται Zusatz oder ursprünglich sei; zu γίνεται ἐν = zu etwas werden, vgl. oben S. 5 Anmerkung; über den entscheidenden Punkt, der in der Darstellung des Mc. uns solchen Anstoss gibt, ist Prins nur hinweggegangen, nicht hinübergekommen. Wenn der ἵνα-Satz eng an 11b angeschlossen bleibt, so mag man die Absicht so objectiv oder subjectiv fassen, wie man will, die Parabeln sind immer das Element, in welchem das Nichterkennen, die Verstocktheit notwendig wurzelt.

---

[1]) Prins' Auffassung ist also nicht mit der von Haupt, s. S. 139 f. identisch.

PRINS ist so bemüht, aus dem γίνεται die Activität Jesu herauszuschaffen und frischweg die Volksmenge zu dem logischen Subject zu erheben; hat er v. 34 denn ganz übersehen mit seinem χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς? Die Parallele ist nicht zu verkennen; γίνεται ist durch δέδοται veranlasst, vielleicht weil Mc. selber fühlte, ein λαλῶ vor diesem ἵνα klinge zu hart; wenn aber Jesus unstreitig die ausübende Persönlichkeit für v. 11 b ist, so ist er es auch, der die Absicht, den Zweck v. 12 ausführt, der durch dunkle Reden Finsternis ausbreitet um die Dunklen; nun, zu einem bewusstlosen Werkzeuge höherer Pläne ist er doch zu gut: da sehe ich nicht, was durch PRINS an der eigentlichen Schwierigkeit gehoben ist.

Auch durch blose Kritik haben Andere helfen wollen. WITTICHEN[1]) strich Mc. 4, 13 aus dem Urmarcus und setzte Lc. 8, 11 dafür ein; v. 13 sei das Werk des paulinisch gesinnten Ueberarbeiters, der auch sonst das Verständnis der Zwölfe möglichst herabzusetzen liebe; der Tadel wider die Jünger, dass sie Gleichnisse nicht deuten können, „welche doch auch gar nicht für sie bestimmt waren", passe nicht in den Context. Er passt aber sehr wol hinein; denn im Besitze des Mysteriums des Reiches (δέδοται) hätten die Jünger allerdings begreifen müssen, was die nicht besitzenden aus der Rätselhülle unmöglich herauserkennen konnten.

JACOBSEN[2]) hat besser durchgegriffen. Mc. 4, 9—32 seien vom Interpolator eingeschoben. Die wiederholten Anläufe mitten in der Rede seien dafür charakteristisch, schlechthin entscheidend, dass v. 35 f. den Scenenwechsel v. 10 f. nicht kennen. Aber das eine gehört zur Manier des Mc., das andere ist m. E. von WITTICHEN vollauf erklärt, und v. 34 b setzt voraus, dass der Leser auch ein Beispiel der Parabellösung empfangen hat. „Aber in unerhörter Weise vergreift er sich v. 12". Also Jesus hat absichtlich in den Gleichnissen seine Lehre verhüllt? Und v. 33: „wie sie's fassen konnten!" „Mit Recht werden doch die Gleichnisse wegen ihrer Durchsichtigkeit gepriesen". Kann denn nach JACOBSEN blos ein Interpolator sich vergreifen? Zudem haben wir oben gezeigt, dass v. 33. 34 dieselbe Anschauung enthalten, wie v. 10—13. Das Höchste, was eingeräumt werden könnte, ist, dass Mc. in 4, 33 b einen Rest älterer, besserer Traditionen aufbewahrt hat, allerdings ohne den Widerspruch gegen seine Theorie zu bemerken.

---

[1]) Jahrbb. f. prot. Theol. 1881, H. 2: Zur Marcusfrage, S. 374 f.

[2]) Untersuchungen über die synopt. Evgll. Berlin 1883. 8°. S. 66 f.

Mit dem kritischen Messer ist hier nicht zu helfen. Man könnte ja v. 11 f. streichen und dann in v. 10 τὴν παραβολήν als die ältere Lesart einsetzen, die unter dem Einfluss von v. 11 f. dem τὰς παραβολάς hätte weichen müssen; aber man hätte damit nichts gebessert. Die Auffassung der Evangelisten vom Zweck der Parabeln hängt enge mit ihrem Parabelbegriff zusammen. Ganz wie bei uns. Wer scharf zusieht, was sich Mc. unter den Parabeln vorstellt, kann sich über v. 11 f. nicht mehr wundern. Sie sind ihm λόγοι σκοτεινοί par excellence. Ich will die anderen Beweise z. B. aus Mc. 12, 1 ff. hier beiseitlassen; ist v. 9 ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω, wiederholt v. 23, dazu v. 24 βλέπετε τί ἀκούετε nicht deutlich genug, um zu beweisen, dass der Evangelist hier gar nicht zu oft und eindringlich Aufmerksamkeit fordern kann? Wie Göbel von v. 9 den Eindruck gewinnt, als wollte Jesus die auf einen Schlüssel zur Parabel gespannte Erwartung der Hörer ausdrücklich abweisen (S. 36), ist mir unbegreiflich. Mich erinnert der Vers an die Apok. mit ihren ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω (2, 7. 11. 17. 29. 3, 6. 13. 22), die wahrhaftig nicht gespannte Erwartungen damit abwiegeln will. Seinem Sinn nach kann dieser Spruch nur wie ein Mahnruf sein: Leser, lies hierüber nicht rasch hinweg; grabe tiefer; die Worte bedeuten etwas. Nicht zufällig sind es jedesmal stark metaphorische Worte, mit denen der stereotype Ruf unmittelbar zusammenhängt, von dem Lebensbaum im Paradiese an bis zu dem Tronsitz für den Sieger. Auch Apok. 13, 18 vergleiche man: ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω; das scheint damals eine Gewohnheit apokalyptischer Schriftstellerei gewesen zu sein, dass man bei Stellen, die in besonderem Maasse den Spürsinn und die Suchegeduld der Leser beanspruchten, ihm wenigstens den Finger auf den schwierigen Punkt legte. Hier gibt es ein Mysterion zu enträtseln, sagte man ihm, hast Du Ohren, so beweise es. „Wer Ohren hat“ darin liegt bereits die ganze „Hypochondrie“ von v. 11 f., denn das Wort setzt voraus, dass Vielen die Ohren fehlen, und nur wer sie hat, bestätigt v. 25, kann weiteres empfangen — blos dem wird gegeben werden (25 a) dem bereits das μυστήριον des Reichs gegeben worden ist (11 a) — wer nicht hat, wie ἐκεῖνοι οἱ ἔξω, dem kann auch nicht gegeben werden, der versinkt durch alles nur immer tiefer in sein Verderben. Jede Parabel bedarf nach v. 34 selbst für die Jünger, die Begabten, der ἐπίλυσις, und da sollte sie den Nichtbegabten etwas anderes sein können als Verhüllung? Wenn Joh. 16, 25 ff. wie selbstverständlich den Gegensatz von ἐν παροιμίαις und ἐν παῤῥησίᾳ λαλεῖν einführt und

das erstere als die unvollkommene Lehrweise hinstellt, welche es zu keiner Klarheit bringt, so hat nicht er zuerst das wirkliche Angesicht Jesu so verdreht; die Synoptiker sehen in dem ἐν παραβολαῖς λαλεῖν auch den Gegensatz zu dem frei heraus Reden, und da die Dunkelheit natürlich nicht aus mangelnder Fähigkeit oder aus pädagogischen Irrtümern, sondern bestimmt aus tiefer Weisheit gewählt worden war, so konnte eine Erklärung des Zweckes Jesu beim Parabelreden wie die Mc. 4, 11 f. gar nicht ausbleiben.

Göbel kommt in gründlicher und unbefangener Untersuchung des vorliegenden Abschnittes der Synoptiker auch zu unserem Resultat, dass die Absicht obwalte, den wahren Lehrgegenstand durch den nirgends sich lüftenden Schleier der bildlichen Rede zu verhüllen und ihn dem Verständnis der Hörer zu entrücken. Da er es aber nicht über sich gewinnt, diese Motivirung als die wirklich historische anzuerkennen — er macht sehr treffende Einwendungen — sucht er sich ihren Consequenzen zu entwinden, indem er ihre Geltung, wie schon vor ihm Unzählige, auf das Parabelcapitel Mt. 13 beschränkt. Nur hier habe Jesus in fortlaufender Kette Parabel an Parabel gefügt, ohne irgend eine verbindende Zwischenrede oder ein einleitendes Wort oder einen deutenden Schlussspruch. Direct falsch ist seine Berufung auf die bei allen drei Evangelisten wiederkehrende besondere Schlussbemerkung Mt. 13, 34, die bei Lc. eben nicht wiederkehrt und bei Mc. noch weniger als bei Mt. etwas von dem ahnen lässt, was Göbel ihr zumutet. Aber der Text lässt die ganze Schranke nicht zu. Denn die Säemannsparabel ist die einzige, welche ohne jedes einleitende Wort auftritt, alle anderen werden bei Mc. wie Mt. als Vergleiche für das Himmelreich signalisirt, zeigen mithin Jedermann, dass die Bildhülle im Dienste einer höhern Wahrheit steht. Sodann können die Imperfecta bei Mc. nicht gut Aoristen gleich geachtet werden, und τὰ πάντα v. 11 verbittet sich diese Einengung, wie auch χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς eine fast törichte Bemerkung wäre, wenn sie nur den Volksunterricht eines besonderen Tages beträfe.

Göbel möchte nun gern das Rätselhafte und Verhüllende der Parabeln als beabsichtigt wegen Mc. 4, 10 ff. und den Parallelen irgendwie anerkennen, aber auf jeden Fall, auch soweit dies geschieht, daneben das sonst betonte Lichtvolle und Erleichternde des Parabelunterrichts festhalten. Es liege im Wesen der Parabel, dass sie als Anschauungsunterricht auch der schwachen Fassungskraft das Verständnis der mitzuteilenden Lehre erschliessen will oder auch den

widerstrebenden Willen von der Wahrheit derselben überführen. Da er nun für Mt. 13 den gerade entgegengesetzten Zweck um des Textes willen annimmt, statuirt er da den Doppelzweck, „die Geheimnisse des Himmelreichs einerseits seinen Jüngern auf dem Wege der sinnbildlichen Veranschaulichung zu erschliessen, und andererseits dem stumpfsinnigen Volke auf dem Wege der bildlichen Verkleidung zu verschliessen“ (20). Das unterscheidet sich von dem Standpunkt der meisten Parabelschriftsteller nur insofern noch sehr vorteilhaft, als der Doppelzweck von Göbel ungern genug für einen kleinen Teil der Parabeln, von den meisten Anderen für die Parabeln in Bausch und Bogen behauptet wird. Verhüllen und Enthüllen. Das ist nach Krummacher, Lisco, selbst van Koetsveld die Aufgabe, die Absicht der Parabeln. Cremer (152) hat jene Auffassung am präcisesten formulirt: Jesus habe in dieser Redeweise die entsprechende Form gesucht, welche den Einen verbirgt, was sie den Anderen offenbart. Nur der Erscheinung nach verschieden ist der Standpunkt von Steinmeyer, der in einigen Parabeln der letzten Woche die Verstockung der Hörer, der Juden, als beabsichtigt (8) hinstellt, andere in früherer Zeit als Mittel einer durchsichtigen Darstellung preist (10), der Mt. 13 den Herrn nicht sich herablassend und entgegenkommend, sondern sich auf seine Höhe schwingend und abwendend sieht (10) und doch weiss (14): es war die bestimmteste Absicht des Herrn, dass der Stachel (der Säemannsparabel) die Menge traf,“ und wieder (15): „Aber insofern an das versammelte Volk adressirt hat sie den Jüngern gegenüber eine andere Absicht verfolgt,“ nämlich ihnen Leitstern zu sein für die Ausrichtung ihres Amts.

Ich habe gegen diese Theorie von den doppelten, drei- oder zwanzigfachen Zwecken der Parabel einzuwenden, dass sie mit der Theorie vom mehrfachen Schriftsinn gleichwertig, dass sie weder schriftgemäss noch rationell ist. Die Evangelisten reflectiren auf den Zweck der Parabeln nur je ein Mal, und da ist es nach ihnen der, zu verhüllen und zu verbergen — sonst könnte ja die Verstockung nicht dadurch befördert werden. Nun sind alle Parabeln einander gleich; wie wir gezeigt zu haben glauben, auf einer Linie gelegen, so dass hinsichtlich des Verhältnisses von Lehrgehalt und rednerischer Form von der einen dasselbe gelten muss wie von den anderen; also ein „Sowol — als auch“ der verschiedenartigsten Bestimmungen dieser Redeform ist ein Unding. Wenn der Reim angewandt wird, um schön in's Ohr zu klingen, so kann der Dichter ihn nicht bei der nächsten Gelegenheit anwenden mit der Absicht, das Ohr zu beleidigen oder

gar, um in ein und demselben Gedicht eine Klasse von Lesern zu erfreuen, die andere zu ärgern. Denn auch auf die Verschiedenheit des Hörerkreises darf man sich nicht berufen; eine Lampe, die in der Regel zur Erhellung dunkler Räume bestimmt ist, kann nicht dem entgegengesetzten Zweck dienen, wenn man sie einmal Mittags in's Freie trägt; zudem sagt Mc. so laut wie möglich, dass die Jünger die Parabeln ohne Auflösung so wenig verstanden wie das Volk. Weizsäcker hat (413 ff.) [1]) die Echtheit der Pericope und eine Doppelheit in der Tendenz der Parabeln halten zu können geglaubt, indem er auf den Gegenstand, den Inhalt der Parabelrede das scheidende Schwergewicht legte. In der parabolischen Form als solcher, die auch im Säemannsgleichnis nur eine durchsichtige Hülle des Gedankens sei, könne der Mysteriencharakter der Reichslehren nicht gesucht werden, sondern in der Sache, darin, dass die Schicksale der Predigt Jesu die des Gottesreiches selber sind, dass überhaupt dieses Reich in Gestalt des Wortes kommt, dass es da ist, seitdem das Wort den Hörern geboten wird. „Diese Gegenwart des Reiches im geistigen Besitz und in der innerlichen Gewalt desselben ist das Geheimnis, welches allein den Jüngern zugänglich ist, welches aber allen verborgen bleiben musste, die keinen eigenen lebendigen Anteil daran hatten, wenn sie auch die Parabeln wol zu deuten im Stande waren.“ So fein und geistvoll diese Betrachtungsweise ist, scheint sie mir doch mit den Texten nicht zu vereinbaren. Schon ἵνα v. 12 kommt zu seinem Rechte nicht; die Absicht kann dann höchstens sein, die vorhandene Verstocktheit der Menge an's Licht zu bringen, nicht sie zu befördern. Wenn Mc. aber Jenes meinte, warum schrieb er nicht: ἵνα φανερὸν γένηται πᾶσιν ὅτι sie sehen und doch nicht sehen u. s. w.? Auch τὰ πάντα protestirt gegen diese Fassung und die kräftige Betonung von ἐν παραβολαῖς; nach Weizsäcker sind die Parabeln bei dem Nichtverstehen ja ganz unbeteiligt; wie darf der Evangelist der Form zuschieben, was allein aus dem Inhalt herrührt? Alle erwähnten Irrtümer zusammen verteidigt bezüglich unserer Frage Haupt (a. a. O. S. 148—158). Er unterscheidet verschiedene Arten von Parabeln, von denen nur eine die Verstockungstendenz erträgt. Auch die Parabeln dieser Klasse haben den doppelten Zweck, bei der Menge das Gericht zu vollstrecken (S. 155: „Damit sie von dem weiteren, doch für sie nutz-

---

[1]) Ganz ähnlich Pfleiderer: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte[2], II. Bd. 421 f.

losen Unterricht Jesu von vornab ausgeschlossen werden"), bei den Jüngern aber geschieht es in pädagogischem Interesse, dass ihnen die Mysterien des Reichs in parabolischer Form übermittelt werden; sie vermochten die Entwickelungsgesetze des Gottesreichs in abstracter Form noch nicht zu fassen, bedurften noch der Analogie. Endlich legt er das Dunkle an den Parabeln auch dieser Klasse in ihren Inhalt; der Form nach scheinen sie das Gegenteil von σκοτεινὸς λόγος zu sein; denn „was Jesus hier sagen will, lässt sich in so schlagender Weise, wie es durch die Parabeln geschieht, überhaupt nicht auf andere Weise anschaulich machen" (S. 154). Das sagt derselbe Mann, der S. 153 für Mc. 4, 11 die παραβολαί als „blosse Rätsel, denen das lösende Wort des inneren Zusammenhangs fehlt," hinstellt und in Mt. 13, 11 die Gleichnisse von Jesu als μυστήρια gekennzeichnet findet. Obwol HAUPT S. 273 von משל = παραβολή rundweg erklärt: „das Wort bezieht sich nie auf die Form, immer auf die innere Beschaffenheit der Rede," sind seine Ausführungen ein merkwürdiger Beleg, wie viel Widersprüche auf einem Punkte doch ein gelehrter, scharfsinniger und geistvoller Kopf verträgt: wenn ich aber das Recht bekomme, das einfache διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς (daran denken die Jünger gar nicht, dass das Parabelreden auch für sie berechnet ist) λαλῶ ὅτι mit so vielen Clauseln und Einschränkungen zu behängen, so will ich aus dem N. T. alles beweisen.

Am consequentesten und zugleich textgemässesten hat WEISS seine Meinung über den Zweck der Parabelrede ausgebildet. Jesus beabsichtigt durch dieselbe die Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen zu vollziehen. Die Parabeln tragen hohe, schwere Wahrheiten religiöser Art in verhüllter Form in sich, welche nur ihre Erklärung enthüllen kann. Unmittelbar verständlich wird die heilbringende Wahrheit durch diese Form Niemandem, den Jüngern so wenig wie dem Volk. Jeden wirklich empfänglichen Hörer aber wird die bildliche Form über sich hinausweisen und ihm so, da er seine Unfähigkeit zum Verstehen einsieht, die Frage an Jesus auf die Lippen legen: τίς εἴη ἡ παραβολή. Ganz so Cyrill. Alex. (bei CRAMER, Catenae in Evangelia Mt. et Mc. 1840 S. 311): οὐχ ἵνα ἀγνοῶσιν ἀλλ' ἵνα αὐτοὺς εἰς ἐρώτησιν ἄγῃ διελέγετο. An dieser Frage erkennt Jesus den wahren Jünger; bei ihm hat seine Parabel ihre erwünschte Wirkung gethan; durch die Erklärung wird der Würdige eingeführt in ihren tiefsten Sinn. Wer aber nicht einmal von dieser Bildrede sich reizen lässt zu besserm Eindringen, wer nicht kommt und fragt, der zeigt sich rettungslos, der verdient

nur die Schale; und auch an ihm hat die Parabel ihre Wirkung gethan, sie hat sein Gericht besiegelt. Weiss gebraucht hier die schärfsten Ausdrücke, aber er findet alle scheinbare Härte beseitigt, weil der Grund der Bevorzugung der Einen vor den Anderen in ihrem Fragen liegt. Also nicht enthüllen soll die Parabel, sondern durch Verhüllung reizen, dass ein Verlangen nach der in der Hülle verborgenen Wahrheit und damit die für ihre Mitteilung erforderliche Empfänglichkeit zu Tage trete. Die Scheidung vollziehen zwischen Sehenden und Nichtsehenden (ἵνα Mc. 4, 12 kommt dabei nicht zu kurz) ist der Zweck dieser Lehrform: und im Fragen oder Nichtfragen beruht die Scheidung[1]. Neuerdings haben noch Volkmar und Prins auf die Frage Mc. 4, 10 das entscheidenste Gewicht gelegt. Ich kann mich aber nicht dieser These anschliessen. Sie scheint mir nämlich im letzten Grunde der Ueberlieferung doch auch zu widersprechen. Ich sehe das Fragen dort keineswegs als ausschlaggebend betont. Im Gegenteil, Mc. 4, 13 f. wird von Jesu den Fragenden ein Vorwurf gemacht, dass sie durch ihre Frage solchen Mangel an Einsicht und Verständnis documentiren. V. 34 heisst es auch nicht, dass den Fragern besonders alles aufgelöst wurde, sondern: den Jüngern. Vor allem aber bemerken wir nirgends eine Spur, dass die Parabelrede solche Scheidung herbeigeführt hätte. Dem ὄχλος πλεῖστος 4, 1 werden Parabeln vorgetragen; als der Vortragende καταμόνας ist v. 10, d. h. nachdem er das Volk entlassen hat, stellt seine gewöhnliche Umgebung, deren Kern die Zwölfe bilden, Fragen an ihn. Seine gewöhnliche Umgebung, betone ich; die aus 3, 32. 34 bereits bekannten οἱ περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθήμενοι[2], die er, weil sie Gottes Willen thun, für seine Mutter und Brüder erklärt. Hätte der Evangelist an Andere gedacht, an Neugewonnene aus den Schaaren, so hat er dieselben v. 10 in einer Weise bezeichnet, die Jedermann irreführen musste. Aber nein, ihm dünkt das selbstverständlich, dass nur diese schon ehedem Erwählten das vertrauliche Gespräch mit dem Meister aufnehmen; auch diesem dünkt es selbstverständlich; weil ihnen ja das Reichsgeheimnis schon gegeben worden ist; von Erstaunen, freudiger Ueberraschung ist da nichts wahrzunehmen. Act. 10, 33 ff. sehe man zu, wie diese sich äussert; hier erklärt der Herr in aller Ruhe: die Scheidung im Volke ist längst da, die

---

[1]) Ebenso Baur: „Krit. Untersuchungen über die Kanon. Evangelien 1847“ S. 465, cf. 598 auf Grund des Mt.-Berichtes.

[2]) Cyrill führt auch an der vorhin citirten Stelle fort: καὶ ὅμως οὐδεὶς αὐτὸν ἠρώτησεν καίτοιγε τοὺς προφήτας πολλάκις ἠρώτουν· οὗτοι δὲ οὐδὲν τοιούτων ἐποίουν.

Parabeln sind die Form meiner Lehre vor den Unverbesserlichen. ὑμῖν τοῖς ἐρωτῶσιν wäre das Mindeste gewesen, was nach jener Fragevoraussetzung in v. 11 zu erwarten wäre; aber weder hier noch v. 33 f. eine Andeutung, dass die Frage es war, welche die ἐπίλυσις nach sich zog. Und Mt. jedenfalls ahnt von dieser Bedeutung der Frage nichts; denn er lässt v. 10 ja nicht nach dem Sinn, sondern nach dem Zweck des Parabelredens fragen. Zudem kommt ἵνα Mc. v. 12 wieder zu kurz: es wäre zu fordern: damit offenbar werde, dass u. s. w. Wir halten dafür, dass diese Theorie dem Mc. (besonders wegen v. 11 a und 34) so fremd war wie dem Mt.

Noch viel weniger können wir sie für die geschichtlich richtige halten. Weiss nennt es eine pädagogische Absicht, die Jesus bei der Parabelrede verfolgt habe, aber wie man sie nenne, wir vermögen sie nicht zu fassen. Wunderbar schon, dass einer mit denselben Gleichnissen die Scheidung von Empfänglichen und Unempfänglichen vollziehen möchte, in welchen er die Unzulässigkeit einer Scheidung vor dem Ende predigt, in deren einem er nach Weiss ausdrücklich mahnt, auch unechte Glieder in's Reich aufzunehmen. Oder sollten die Parabeln etwa blos die allerroheste Masse entfernen? Sollte unter den Fragenden dann noch einmal eine ganz andere Sichtung stattfinden? Aber können wahrhaft Empfängliche unechte Glieder des Reiches heissen? Wenn jedoch das Scheidemittel Unempfängliche mit einschlüpfen liess, was liegt näher als dass es manchen Empfänglichen draussen liess! Ueberhaupt, wie grausam oder leichtfertig: die Seligkeit an eine Frage zu knüpfen! Wieviel löbliche Gründe lassen sich denken, Schüchternheit, Ehrfurcht, der Vorsatz, erst selber weiter zu forschen u. s. f., aus denen fromme Herzen vom Fragen abstanden (vgl. Mc. 9, 32 die Jünger ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι), wie manche hässlichen Gründe, Neugierde, Keckheit, Vordringlichkeit für arge Herzen zu fragen! Und welche schauerliche Vorstellung von einem Heilande, der extra Mittel erfindet, um dem Volke die Heilung unmöglich zu machen, der ihnen die Wahrheit in einer Form bietet, die sie wirkungslos macht! Ist das derselbe Mann, der in den schönen Parabeln Lc. 15 die unermüdliche Liebe zu den Verlorenen so ergreifend schildert, dass man sie in seiner Brust brennen sieht, der auf Erden kein irreparabile damnum eines Zuspät kennt, da er selbst den gekreuzigten Verbrecher noch mit sich nimmt in's Paradies! Warum hat er denn nicht da auch erst durch eine Parabelerzählung die Scheidung vorgenommen? Weiss (L. J. II, 29) replicirt mir zwar, die bildlose

Verkündigung wäre der Menge ebenso unverständlich geblieben, „während diese Form sie wenigstens anlocken und den letzten glimmenden Funken von Willigheit zum Forschen nach der Wahrheit und zum Hören derselben anfachen konnte.“ Wenn er das aber ernst nimmt, hat sich ihm unter der Hand die Parabelrede doch umgewandelt in einen letzten Versuch, ob er ja Etliche gewinnen könnte, und die Verstockungsabsicht fällt weit nebenhin. Versetzt man sich einen Augenblick in die Lage Jesu, wie er das Land durchzog und lehrte, und alle Kraft anspannte, um seine verirrten Brüder und Schwestern herumzuholen, wie er grosse Zuhörermassen auf einmal um sich versammelte, wie verkehrt wäre da eine Redeform gewesen, die erst ein Fragen nötig machte; wie notwendig zum mindesten dann gleich der Gesamtheit unter der Voraussetzung, sie würden gefragt haben, die Antwort zu erteilen. Wenn die περὶ αὐτόν doch seine ἐπίλυσις verstanden, warum bietet er diese nicht allen seinen Hörern an? Wozu die Heimlichthuerei? Wäre die bildlose Offenbarung von den Unempfänglichen auch nicht, oder erst recht nicht begriffen worden, nun, dann war sie ja das gleich gute oder das sogar bessere Mittel, um die Absicht v. 12 auszuführen, „die heilige göttliche Ordnung, welche Sünde mit Sünde straft, d. h. mit immer tieferem Versinken in die Sünde, tiefernst geltend zu machen“ (II, 28)! Ich erkenne diese göttliche Ordnung vollauf an, aber ich erwarte von der ewigen Liebe, dass sie jedes Mittel versucht, um die Sünde auch in den ärgsten Sündern zu bekämpfen, also die definitive Scheidung, die sie ausserdem so weit wie möglich hinausschieben wird, erst nach Erschöpfung des letzten Mittels eintreten lässt. Dazu eine Rätselrede, die blos reizt und nicht selber das Verständnis fördert, zu wählen, ist eine Pädagogik, die von vornherein an ihrem Erfolge verzweifelt. Die ganze Theorie beruht aber auf einer psychologisch unhaltbaren Scheidung zwischen verhüllender und enthüllender Rede, zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen, zwischen Wahrheit und Irrtum. Weiss (II, 25) meint, „eine Wahrheit, die man noch gar nicht versteht, könne kein Bild verständlich machen, da man ja die Wahrheit irgendwie schon verstehen muss, um das Bild richtig zu deuten.“ Dann ist eine Belehrung überhaupt unmöglich; wie gelangt denn ein Kind aus seinem Nichtswissen zum Wahrheiterkennen? Doch durch Bilder, oder wenn Weiss dies bestreitet, auf anderem Wege, durch eigentliche Erklärung; nun, so hätte Jesus dem Volke gegenüber diesen anderen Weg als guter Pädagog einschlagen müssen. War aber eine Einführung in die Wahr-

heit bei denen, die nicht irgendwie schon drin waren, unmöglich, so ist Christi Wirken einfach überflüssig gewesen. Merkwürdig nur, dass heutzutage diese „Bildreden“ so leicht begriffen werden, nicht blos von Gläubigen, sondern von jedem vernünftigen und methodisch forschenden Menschen.

Alle Schriftsteller schon unter den Alten sind voll von der Kraft der Gleichnisse und Fabeln zu demonstriren, zu überzeugen, wie diese plausibilis oratio imbecillitatis nostrae adminiculum, wie sie wegen dieser ihrer Leuchtkraft unentbehrlich für den Redner sei (s. Seneca ad Lucil. ep. LIX). Alle Neueren sind mit Luther über die „eitel gemeinen Gleichnisse“ entzückt, die Christus, das Muster eines Volkslehrers herfürgebracht hat: und dabei sollen sie dem Verstockungszweck gedient haben? Consequent lässt sich diese Theorie nicht durchführen: hundert Male spricht auch Weiss davon: Jesus habe aus einer Parabel seine Hörer die Lehre ziehen lassen (z. B. Mt. 191. 217, Mc. 389, L. J. II, 11. 91. 92); ich führe nur seinen Satz an II, 400: Ganz wie in seinen synoptischen Reden hat Jesus durch ein Gleichnis dem Volke klar zu machen gesucht, dass u. s. w. Thiersch, nachdem er die Verstockungstheorie kräftigst empfohlen hat, sagt schon S. 5 bei der Säemannsparabel: „Er, der in's Verborgene sieht, enthüllt ihnen die Gefahr ihrer Seelen“!! Wir begreifen jetzt, wie wol Weiss auf die Behauptung gekommen ist, die Parabel habe zum Grundgedanken, dass die Naturordnung nur weissagender Typus auf die göttliche Reichsordnung sei und darin ihren Wert besitze. Dadurch wird ihr Grund allerdings ein mysteriöser; aber dass der zum Heil einer Menschenseele so unbedingt notwendig sei, vermag ich nicht zu begreifen. Und selbst dabei entgeht Weiss der Inconsequenz nicht: Mt. 13, 52 soll uns das Wesen eines echten Lehrers durch eine Art Gleichnis deutlich machen. Wer die Gottesordnungen der Natur und des Menschenlebens recht verstehe, werde an diesen die ewigen Ordnungen des Himmelreichs „verständlich machen“ (Mt. 359); der rechte Lehrer muss „jene an diesen veranschaulichen“! Und sollten nicht die Jünger in der That die empfangene Lehre weiter tragen, von den Dächern predigen? Ist nicht das Evangelium voll von Spuren, dass Jesus keineswegs die Empfänglichkeit auf so einen kleinen Kreis einer ständigen Umgebung beschränkt sah? Mt. 9, 35 f. beschreibt sein Mitleid mit den Volksmassen so rührend, und wie er gepredigt und gelehrt habe, vergleiche Mc. 6, 34 und sein Wort: ὁ θερισμὸς πολύς! Wie zahlreich sind die Zeichen der

Anhänglichkeit des ὄχλος an Jesum! Mc. 12, 12. 9, 15. 17. 10, 1. 46. 12, 35—38. Und wozu sprach Jesus vor seinen erklärten Feinden in Parabeln? Wie kam's, dass diese Unempfänglichsten seine Verhüllungsreden verstanden — ohne Auflösung? Mc. 12, 12. Am schlagendsten illustrirt sich vielleicht die Widersinnigkeit jener Theorie an Mc. 7, 14—23. Jesus ruft das Volk herbei (cf. Mt. 15, 10), um sie über sein Streitobject gegen die Pharisäer aufzuklären; ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε sagt er und spricht seine Parabel; also hier ἵνα συνιῶσιν, Mc. 4. ἵνα μὴ συνιῶσιν? Nach Weiss handelt es sich a. a. O. um eine allgemeine sittliche Wahrheit, die auch die Menge begreift, in Mc. 4 um die hohen Reichswahrheiten: aber darf man im Sinne Jesu so trennen? Ist das nicht eine ganz moderne Unterscheidung zwischen Ethik und Dogmatik? Und wird nicht dadurch der Verstockungscharakter der Parabeln auch wieder in ihren Inhalt verlegt, dem Texte entgegen? Abgesehen davon, dass Mc. 4, 33 f. nicht sagt: τὸν λόγον τῆς βασιλείας χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, sondern schlechthin: nichts ohne Parabel! Auch hier Mc. 7, 17 fragen die Jünger τὴν παραβολήν. Auch hier lautet die Antwort wie 4, 13: οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε, οὐ νοεῖτε u. s. w.? Stehen da die Volksmengen nicht beinahe höher denn die Jünger mit ihren getadelten Fragen? Oder ist es giftiger Hohn, dass Jesus das Volk auffordert: πάντες σύνετε? !

Wenn Christus κηρύσσειν und διδάσκειν, ζητεῖν und εὑρίσκειν für seine Lebensaufgabe ansah, so kann er in Parabeln nicht gesprochen haben mit jener Absicht n i c h t verstanden zu werden. Durch solche Zweckbestimmung wird ihm das Herz aus dem Leibe gerissen. Widernatürlicheres als diese Berechnung mit einer Lehrweise, die sonst dem Verständnis von Kindern und Unmündigen geöffnet ist, kann ich mir nicht vorstellen. Alle Rede wendet sich an den Verstand, auch wo sie wie gewis stets bei Jesus, durch den Verstand auf den Willen zu wirken beabsichtigt. Ob es ihm gelang, den Willen seiner Zuhörer zu bestimmen, das war fraglich, aber an ihren Verstand musste er herangelangen können. Und er hat mit allen seinen Reden dies eine Ziel verfolgt. Ich könnte den Herrn nicht begreifen und also auch nicht lieben, wenn nicht seinem jerusalemischen Todesostern ein galiläischer Frühling voranging, sonnige Tage mit begeisterter Aussicht von hohen Bergen. An seinem Anfang muss eine Periode seliger Siegesgewisheit stehen, eine Zeit, wo er Anklang und Liebe fand, wo das Volk gerade sich zu ihm drängte und jedes Wort von seinen Lippen entzückt verschlang.

Von Anfang an hat die Parabelrede vorgewogen in seiner Lehre, so kann er sie nicht zu dem düsteren Zweck Mc. 4, 12 ersonnen haben, sie kam ihm von selber in den Mund, weil sein Auge alles, was es sah, seinem Geiste zutrug als Mittel Grösseres sehen zu lassen. Unberechnet, wenn auch nicht unbewusst, kleidete der Sohn Galiläas seine Gedanken in das Gewand der Heimat und leitete so mit sicherer Hand seine Getreuen vom Leichten zum Schweren, von der Sinnenwelt zum Reiche der Himmel.

Stille nur, die Nebel stiegen, die Wolken ballten sich zusammen, die Sonne verschwand, die Nacht nahte, Kämpfe, Enttäuschungen, letzte, gewaltige Anstrengungen, letzte Wehetage: aber was er erworben, liess er sich nicht rauben. Die Parabel, das Kind seines Lenzes, ist nicht von ihm gewichen auf dunklem Pfad, bis zuletzt hat er sich an sie gehalten zu klarer Verkündigung; als es not that, auch zur Verteidigung von Ehre, Frömmigkeit und Leben, zum Angriff wider die Eitelkeit, die Selbstsucht und die Bosheit seiner Gegner.

Ein Verstockungsgericht hat sie geübt, es ist wahr, aber in anderer Form, als die Evangelisten und Weiss meinen. Wer die Lehre vom Reich, von der Liebe Gottes, von dem Ernst der Sünde auch in dieser Form nicht fasste, wer sich das trübe Herz auch durch diese goldenen Bilder nicht trösten, nicht zurechtrücken, nicht heilen liess, an dem hatten sie das Verstockungsgericht vollzogen, weil er selbst es an sich vollzog. Wer hier seine Schuhe nicht auszog mit einem stillen Schauer der Ehrfurcht: „Hier ist heilig Land", der hatte das Organ für alles Grosse und Uebernatürliche verloren. Ein Prüfstein für die Empfänglichkeit des Volkes war der Parabelunterricht, doch nicht weil er hinwies auf die Jedem zugängliche Naturoffenbarung Gottes: „Wer ihn hier nicht findet, der kann, der soll ihn auch dort nicht finden" (Weiss) — das ist eine Härte, welcher die Erfahrung nirgends Recht gibt; und Rückert sagt so treffend:

Die Natur ist Gottes Buch
Aber ohne göttliche Offenbarung
Mislingt der Leseversuch,
Den anstellt menschliche Erfahrung.

Sondern: ein Prüfstein der Art: wer in den Parabeln nichts empfing, der konnte nichts mehr empfangen[1]). So geben wir die

[1]) Zu diesem Resultate kommt auch Ed. Scherer in seinem sehr lesenswerten Aufsatz: „Pourquoi Jésus se sert-il de paraboles? Mt. 13, 10—17,

synoptische Theorie vom Zweck Jesu mit seinem Parabellehren schlechthin auf, bemühen uns auch nicht viel um andere, als: Stütze für das Gedächtnis, Reiz zum Aufmerken, u. s. w. sondern beschränken uns auf den einen, der unmittelbar aus dem Wesen jener Redeform sich ergibt. Jesus hat die Parabel angewendet für alle möglichen Objecte seiner Rede, in feierlicher Predigt wie im täglichen Verkehr, vor allen möglichen Hörern, Feinden, Unentschiedenen, innigen Verehrern, von Anfang bis zu Ende seiner Wirksamkeit, um durch diese Form die Deutlichkeit und Ueberzeugungskraft seiner Gedanken zu erhöhen. Es entweiht ihn nicht, wenn seine Lieblingsredeweise eine ist, die auch ungeweihte Menschen gern gebraucht haben; es entweiht ihn ebenso wenig, wenn er sie in derselben Absicht brauchte wie die Profanen: nämlich, um an allgemein Bekanntem Unbekanntes zu veranschaulichen, um von Leichtem zum Schweren sanft hinaufzuführen. An Scheidung hat er dabei nie gedacht, und auf diesem Punkte kann nicht liegen, was ihn scheidet von anderen Menschenkindern.

In den Evangelien aber begegnet uns nicht eine verworrene Ueberlieferung (Hase G. J. 428) über diese Frage, sondern eine feste Anschauung, die immerhin verrät, aus welchen Elementen sie entstanden ist. Denn dies liegt uns noch ob die Vorstellung der Synoptiker vom Zweck des Parabelunterrichts, wenn wir sie nicht für die historische halten können, so doch zu begreifen. Wie ist sie zu Stande gekommen, wenn sie ihnen nicht aus dem Munde Jesu selber zugekommen ist? Selten befindet sich die Kritik in so glücklicher Lage wie hier, wo sie einen Zug der Tradition, den sie streicht, trotzdem positiv als unumgänglich innerhalb derselben Tradition nachweisen kann. Wer mit uns eingesehen hat, dass in der synoptischen Auffassung vom Wesen der Parabeln ein Fehler steckt und wo er steckt, der sieht sofort ein, dass aus diesem Fehler sich ein weiterer bezüglich des Zwecks jener Reden ergeben musste. Jesus selbst wird sich schwerlich über die Zwecke seiner Lehrweise geäussert haben; er und seine Jünger hatten Wichtigeres zu thun,

---

S. 45—50 in Nouvelle Revue de théologie, Paris 1859, Vol. IV. Alles Negative in diesem Aufsatz ist unübertrefflich; das positive Resultat, der Mtbericht sei zugleich der beste und der unvollkommenste, mir in seiner ersten Hälfte zweifelhaft; denn ich halte es für unkritisch, die vv. 11 und 13 dieses Ueberarbeiters von Mc. darum als echte Ueberlieferung anzunehmen, weil sie für sich betrachtet den Zweck der Parabelrede einräumen könnten, der der Sache und der Person Jesu allein entspricht.

als solche akademischen Erörterungen zu pflegen; er versuchte es auf alle Arten, den Leuten an's Herz zu kommen, und wenn es bald auf diese bald auf jene Art gelang, so freute man sich dessen in seinem Kreise; im Zusammenhange seiner Lehrvorträge verstanden die Jünger und die anderen Zuhörer seine Parabelerzählungen so gut, wie wenn er ihnen bestimmte Stellen der Schrift öffnete. Als er tot war, als man mit ehrfürchtiger Sorgfalt alles sammelte, was von dem verklärten Meister auf Erden zurückgeblieben war, insbesondere auch von Reden und Geboten, da fiel dem einsamen Betrachter des Ganzen auf, wie das Parabolische in Jesu Predigt doch so besonders reich vertreten war und wie stark es von dem übrigen Stoff sich abhob, und nun war das halb wissenschaftliche, halb praktische Interesse dahin gelenkt festzustellen, warum nur der mächtige Strom seines Geistes sich in zwei Arme geteilt habe. In dem Bestreben, diese Thatsache der Teilung in's helle Licht zu setzen, trug man schon unwillkürlich die Farben dicker auf, d. h. vergröberte den Unterschied zwischen Parabel und bildloser Rede zum Gegensatz, und der lautete bedauerlicher- wenn auch natürlicherweise, wie wir oben sahen: Verhüllt und Offen. Diesen Gegensatz aber, sobald man ihn wahrnahm oder wahrzunehmen glaubte, konnte man nicht einfach hinnehmen, wol gar wie etwas Zufälliges; bei dem Messias musste derselbe wie alles tiefe Gründe haben. Eine weise Absicht musste den Allweisen bewogen haben, statt der einfachen Rede in so bedeutendem Umfange den Bildspruch zu benutzen. Und nicht in ihm, auch nicht in seinem Evangelium konnte der Damm liegen, der die Scheidung der Wasser erzwang, sondern nur ausserhalb, d. h. in den Hörern. Wie man diese Hörer sich dachte, hatte man es nun bald heraus, warum Christus Parabeln gebraucht: er spreche ja zu dem verstockten, messiasfeindlichen, messiasmörderischen Judenvolke. Die Anschauung vom Wesen der Parabeln und die Anschauung vom Wesen der Leute, denen sie vorgetragen worden, beides zusammen hat notwendig die Anschauung vom Zweck der Parabeln erzeugt, über die wir uns zuerst immer so wundern, wenn wir sie in den Evangelien finden.

Die Parabeln erschienen dem Mc. als Bildreden voll tieferen, geheimnisvollen Sinnes, als Rätselworte; daraus folgte sofort, dass Jesus sie nicht seinen Vertrauten gegenüber gebraucht habe; und wenn in ihrer Gegenwart, dass er ihnen die Deutung, die Lösung nie vorenthielt. Warum denn nun aber diese Dunkelheiten dem Volk gegenüber, das er alten Ueberlieferungen nach niemals ohne

ihnen Parabeln zu erzählen, um sich versammelt und über das Himmelreich belehrt hat? Blieb auf dem Standpunkte des Evangelisten, der noch dazu die ὄχλοι Israels definitiv von dem Heiland abgewendet sah, dem ihr: „Kreuzige, kreuzige ihn“ grausig in den Ohren klang, blieb ihm eine andere Antwort als die von den Propheten schon nahegelegte? Jesus hat die Gewinnung der Massen nicht erreicht, also auch nicht ernstlich gewollt; das Resultat, ihre Verstockung, muss seine Absicht gewesen sein; und wenn er sie immer wieder an seiner διδαχή teilnehmen lies, so mussten sie sich mit den παραβολαί begnügen, um etwas und doch nichts zu empfangen. Die Theorie vom Parabelzweck Mc. 4, 11 f. ist hierdurch, wie mir scheint, so einfach erklärt, so fast als notwendig nachgewiesen auf Grund unangreifbarer Voraussetzungen, dass man wahrhaftig besser thut, das Erschlossene, Hypothetische dieser Anschauung einzugestehen und sie offen als ganz widergeschichtlich zu streichen, als durch ungeheuerliche Verrenkungen die Theorie in Stand zu setzen, dass sie zu einem Viertel geschichtlich zutreffend sein könnte und mit noch unendlicherer Mühe drei Viertel derselben den Evangelisten selber abzusprechen oder abzuklügeln. Entweder-Oder: entweder einzig der Verstockungszweck gegenüber den Massen und die Glaubwürdigkeit der Synoptiker auch in dieser Frage, oder: eine irrtümliche Folgerung bei ihnen wegen eines Irrtums in den Prämissen und derselbe Zweck, dem sonst die Parabeln, wie Jeder fühlt, auch die des Herrn dienen; dies Entweder-Oder geht tief: entweder die Evangelisten oder Jesus.

Wer den letzteren höher stellt, wer ihm nicht den Diamanten aus seiner unvergänglichen Ehrenkrone ausbrechen will, der bricht ein Steinlein aus dem Mauerwerk der Tradition und bekennt, dass der Zweck der Parabelrede trotz Mc. und seinen Abschreibern ein noch einfacherer ist als diese Rede selber.

IV. Der Wert der Gleichnisreden Jesu.

Von einem Wert dieser Redestücke kann man in zwiefacher Hinsicht reden, einem relativen nämlich und einem absoluten, dem, der ihnen innerhalb der Reden und der Gesamtwirksamkeit Jesu zukommt, und dem, den sie an und für sich als Producte der Weltliteratur beanspruchen dürfen.

Ihr Wert für die Wissenschaft von Jesu erhellt zunächst aus ihrer Umfänglichkeit. Im Mc. nehmen Parabeln und was über Pa-

rabeln von Jesu gesprochen wird, mehr als ein Viertel seiner Reden überhaupt ein, und wenn man die Worte abzieht, die ohne eigene Bedeutung, sei es blos Citate sind, sei es in Erzählungsstücken meist kurz abgerissen vorkommen, weit über ein Drittel. Im Mt. stellt sich das Verhältnis für die Parabeln noch günstiger, bei Lc. bilden sie ein starkes Viertel von dem gesamten Erzählungs- und Redestoff zwischen dem ersten öffentlichen Auftreten Jesu und seiner Gefangennahme, ein Weniges über die Hälfte aller uns dort erhaltenen Worte Christi! Doch nicht um ihrer Menge willen allein verdienen sie die sorgfältigste Beachtung, sie sind vielleicht der unersetzlichste Teil seiner Lehre, der, wo wir ihm am tiefsten in's Herz sehen. Sie beschäftigen sich zum grossen Teil mit dem Himmelreiche, diesem Grund- und Hauptbegriffe in Jesu Gedankenwelt, der neuerdings denn auch allgemein in die Mitte des „Lehrsystems" Jesu gerückt wird; wie Christus das Reich Gottes sich gedacht hat, würden wir aus einer anderen Quelle, wenn die Parabeln uns fehlten, nur schlecht ersehen. Der rein geistige, freie, hohe Charakter dieses Reiches als einer Gemeinschaft im Wort, also auf übersinnlicher Grundlage, also nicht in Fleisch und Blut beruhend, also auch nicht an Schranken des Blutes gebunden, als einer Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern unter dem Schutz eines Vaters, einer Gemeinschaft, die, schon gegenwärtig, nicht erst durch lärmende Auftritte in's Werk gesetzt werden muss, einer Gemeinschaft, die so leise, wie sie gekommen, sich weiter entwickelt, und ebenso unfehlbar, einer Gemeinschaft, an der nicht Alle Gefallen finden, nicht einmal alle die, welche dem Scheine nach und äusserlich zu ihr gehören, deren ungeheuren Wert aber Alle, die sie wirklich erkannt, vollauf zu schätzen wissen, und zu der Alle, Alle berufen sind, die auch die Elendesten und Verachtetsten nicht ausschliesst, die gerade die Verlorenen mit besonderer Vorliebe sucht und heranholt, einer Gemeinschaft, in welcher himmlische Güter in vollen Zügen, und ohne dass der Eine darben muss, während der Andere im Ueberfluss schwelgt, genossen werden, Gaben Gottes, wie Gnade, Barmherzigkeit, Friede, Freude, Sicherheit: in der aber auch geistliche Leistungen und Kräfte gefordert werden von allen Unterthanen, nicht irgend welche Vorzüge der Geburt oder des Standes oder des Verstandes, sondern Versöhnlichkeit, Demut, Liebe, Gottvertrauen, Geduld, Wachsamkeit, Klugheit, Selbstverleugnung, Treue, das alles ist von Jesus so vorzugsweise in seinen Gleichnissen bezeugt und vorgemalt worden, dass wir ohne diese wenig Sicheres davon wüssten.

Allerdings hat länger denn ein Jahrtausend in der Kirche der Satz gegolten: theologia parabolica non est argumentativa, d. h. der aus den Parabeln des N. T. geschöpfte Lehrgehalt darf nicht zur Fixirung und Begründung der kirchlichen Lehrsatzungen benutzt werden, der ist nur zu Erbauungszwecken und zur Erläuterung allenfalls und Verstärkung des anderswoher schon Gesicherten anzuwenden: aber diese These ist nichts als das Bekenntnis der Schwäche, ein Anzeichen der Bodenlosigkeit aller damaligen Parabelhermeneutik; man sah, dass von verschiedenen Exegeten mit gleichem Recht das Verschiedenste aus ein und derselben Parabel demonstrirt worden war und dass die Fülle der Auslegungen mit jedem Jahrhundert bedenklich anwuchs, und während auf anderen Gebieten immer mehr Einverständnis erzielt wurde, auf diesem blos die Differenzen sich mehrten; und zwar Differenzen betreffs der wesentlichsten Punkte; dann freilich durfte man den Parabeln keine argumentative Kraft zuschreiben; was selber so schwankend ist, eignet sich nicht zur Stütze. Es ist für das wissenschaftliche Selbstbewusstsein des Coccejaners TEELMAN charakteristisch, dass er von dieser These nichts mehr wissen wollte; seine Gegengründe sind auch absolut stichhaltig: aber wenn man seine Auslegung ansieht, diese Kunst, Alles und Jedes in einem oder zwei Parabelversen zu finden, diesen hartnäckigen Eifer, kein Wörtlein in der Parabel ungedeutet zu lassen, dann wünscht man jenen alten Grundsatz sehnlichst wieder herbei. Solange die Wissenschaft sich nicht zutrauen darf, die rechte Methode zur Parabel„deutung“ zu besitzen, kann sie den Ertrag der Parabelforschung nicht mit anderen klaren Sprüchen der Schrift auf eine Linie stellen. Die seit 150 Jahren beliebtere Methode, nur die Hauptzüge zu deuten, war zwar erträglicher als die alte und wieder erneute „Methode“, die wenigstens grundsätzlich alles bis in's kleinste Detail zu tiefen oder doch vermeintlich tiefen Offenbarungen auspresste, aber eine Methode ist es auch nicht; denn wer sie anwenden will, muss erst wieder dazu eine Methode haben. Ihre Anwendung hat früh genug gezeigt, dass sie nicht richtig sein kann, weil auch unter ihrer Herrschaft die Uebereinstimmung, die Klarheit auf unserem Gebiet nicht zunahm; und so versahen vorsichtige Forscher nach wie vor das Meiste, was sie den Parabeln entnahmen, mit Fragezeichen. Zwischen den wenigen Exegeten hingegen, welche von unserer Auffassung der παραβολή ausgehen, herrscht nennenswerte Uneinigkeit, wie wir finden werden eigentlich nur da, wo andersartige kritische Bedenken hineinspielen. Uns ist die theologia parabolica sogar die

allerargumentativste; weil wir die Parabel als das Echteste in der Tradition von Jesu und zugleich als das Durchsichtigste und Klarste von allem zu erkennen glauben. Hier konnte der Standpunkt der Späteren in Neigung und Abneigung, in Nichtverstehen und Misverstehen viel weniger eingreifen als bei den eigentlichen Reden; was und wie Jesus gelehrt hat, wird hier am getreuesten offenbar. Dies hat VAN KOETSVELD II S. 170 energisch betont und besondern Accent darauf gelegt, dass auch aus diesen Bildern das höhere Bewusstsein Jesu nicht wegzunehmen sei. Seine Person könne auch in den Gleichnissen nicht ausserhalb der Betrachtung bleiben. Wenn sein Bild in dem Weingärtner, der Fürsprache einlegt für den unfruchtbaren Feigenbaum, oder in dem Hirten, der ein verlorenes Schäflein sucht, nicht deutlich zu erkennen sei, so sei doch der Säemann des Menschen Sohn; Jesus sei es, der einst das Unkraut durch seine Engel werde von dem Weizen sondern lassen; er, der den Starken bindet, er der Bräutigam, in dessen Anwesenheit seine Freunde fröhlich sind, zu dessen Wiederkehr die Lampen angezündet werden — und nicht nur des Menschen Sohn, Mc. 12, 1 ff. sei er der Sohn, der einzige Sohn und Erbe Gottes, und in Zukunft wird er der Hausherr sein, der Richter und König. Dies erhabene Selbstbewusstsein, dass er der zollfreie Sohn des Herrschers, dass er ein geborener König sei, das trage der Jesus der Parabeln in nicht geringerem Maasse an sich als der Jesus der Evangelisten. Diese Behauptung ist aber nicht richtig. Die Allegorese erst — wenn auch von frühe an — hat jene Beziehungen in die Parabeln hineingelegt; sobald wir das Unechte ausscheiden und die falschen Deutungen beseitigen, bleibt wenig von jenen Beweismitteln übrig. Gerade dass seine Person so selten hervortritt in seinen Gleichnisreden, dass er den Menschen unmittelbar mit seinem himmlischen Vater zusammenführt, ohne sich künstlich zwischenhineinzuschieben, ist uns ein Zeichen für die Treue der Tradition in Bezug auf diese Stücke und wirft zugleich helle Schlaglichter auf die Art des Mannes in Lehre und Leben. Gewis hat er sich als den Messias, den Reichsbringer, also Reichsgründer betrachtet; nur aus diesem Bewusstsein heraus konnte er die Gesetze des Reichs so kühnlich, eines nach dem anderen publiciren, gewis sah er sich als den zollfreien Sohn Gottes an, aber den Petrus, den Reichsgenossen nicht minder als sich selbst; — gewis hielt er sich für einen, der stärker als Satan in der Welt stehe, um mit Gottes Kraft die Satansgewalten zu zertrümmern; aber von Gottheit des Sohnes Gottes klingt

in keiner Parabel das Leiseste an, von Gottheit im metaphysischen, im athanasianischen Sinne nämlich; all die Prädicate, welche spätere Reflexion über das notwendig zum Begriff des Heilands, des Erlösers Gehörende auf ihn zusammengehäuft hat, fehlen diesen bescheidenen Schöpfungen seines von der tiefsten Menschenliebe ergriffenen Herzens. Nicht genug kann sich der Biograph Jesu in diese Parabeln vertiefen und hineinleben; hier lernt er längere, zusammenhängende, einheitliche Gedankengänge seines Helden kennen, wie schwerlich sonst irgendwo und überwältigend geht aus diesen schlichtesten aller Reden ein Gefühl für das so gar nichts prätendirende, schlichte, und in seiner schlichten herzlichen Wahrheit so hohe Wesen dieses Gotteskindes ihm auf. Bald klar und froh, bald weich und rührend, bald ernst und streng erscheint uns da, was er zu sagen hat; aber immer ist er bei der Sache mit ganzer Seele; er denkt dabei nicht an sich, sondern nur an sein Werk, sein Ziel, seine Menschen; das Wesen der Gleichnisrede und ihr Zweck sind ganz wie er selber: eins von beiden miskennen, heisst ihn miskennen.

Aber verdienen diese Parabeln, auch abgesehen von unserer persönlichen Stellung zu ihrem Verfasser und von seiner religiösen Bedeutung geachtet und studirt zu werden? Bedeuten sie innerhalb der Literatur, der sie als Reden doch angehören, etwas, sind sie wenigstens keine schlechten Exemplare ihrer Gattung?

Es ist bei theologischen und bei ästhetischen Schriftstellern herkömmlich die Parabeln Jesu als Muster zu preisen. Das Meiste, was man darüber liest, ist panegyrisch gehalten; erst seit einem Jahrhundert etwa ward der Ton hier und dort herabgestimmt. Gerade die besseren Geister der rationalistischen Schule glaubten hier nüchterne Prüfung schuldig zu sein. Conz (LXI ff.), der als ein würdiger Vertreter für Mehrere gelten kann, nennt es ungerecht, wenn man diese Parabeln von der ästhetischen Seite her nach Regeln beurteilen wollte „die von vollendeten Mustern dieser Gattung abgezogen sind, an denen Studium eben so viel Teil hat als glückliches Talent der Verfasser, mit einem Worte, wenn man sie als eigentliche Kunstwerke würdigen wollte. Das sind sie nicht, das sollten sie nicht sein“. Jesus, so entschuldigt er ihn, habe mit ihnen höhere Zwecke verfolgt als durch Schönheit zu gefallen, als zu unterhalten; er habe sie nicht raffinirt ausfeilen können, diese Eingebungen des Augenblicks. Schon darum sei „nicht jeder Zug an ihnen bedeutend.“ Es ist keine Versündigung, wenn wir da oder dort etwas müs-

siges, etwas, was unbeschadet der Lehre, die ausgedrückt werden sollte, hätte wegbleiben können, oder, was etwa auch nicht in gehöriger Angemessenheit zu der Lehre steht, in diesen Parabeln annehmen". So sei der Kauf des Schatzfinders Mc. 13, 44 schwerlich eine redliche Handlung. Viel Schmuck trügen die Parabeln nicht, doch athme in ihnen ein echt poetischer Sinn. Die hohe pathetische Sprache der Propheten, der feurige Schwung der Psalmisten sei zu lange verklungen gewesen; hätte Jesus früher gelebt, würde er wahrscheinlich mehr davon aufgenommen haben. Aber in der poetischen Dürre seines Zeitalters hätte er kaum Anklang mit solchen Tönen gefunden, es war gut, dass er die in seiner Zeit herrschende parabolische Lehrweise aufgriff und sie auf die würdigsten Gegenstände auf die würdigste Art anwandte. Th. Keim — ich überspringe zwei Generationen — spricht sehr schön und anziehend (G. J. II S. 101—110) von der eigentümlichen Grösse der Bildreden Jesu. Aber er weiss daneben doch auch von einer Vermengung des Sinnlichen und Uebersinnlichen, ja von einer Vermischung dieser Gegensätze, von allzu kühnen Schlussfolgerungen zu berichten. Diese Reden dürften nicht als rednerische oder dichterische Producte genommen werden; sein Zweck sei immer Retten und Ueberzeugen gewesen; dass er in der Form es griechischen Rednern und Dichtern oder den hebräischen Propheten gleich thue, sei nicht zu verlangen; in gewaltigen Natur- und Geschichtsscenen möge selbst der Täufer originaler gewesen sein. Hase (G. J. § 63, 430) meint, an schöpferischer Phantasie stehe Mohammed weit über Jesus, dieser habe nur das Sinnige, Anschauliche gepflegt, und nicht gleich vollkommen seien seine Parabeln; jedoch auch Rafael's Bilder seien das nicht alle, bemerkt er im Blick auf den Haushalter Lc. 16. Sogar Weiss hat 1861 (D. Zschr. f. chr. W. und chr. Leben S. 328—330) die völlig schmucklose, ungleichartige Durchführung der Parabeln hervorgehoben und geurteilt, neuere Parabeldichter möchten in kunstmässiger Form vollendeter sein. „Vor den Augen unserer Kunstkritiker fände kaum eine von ihnen Gnade." Noch im L. J. I 497 erwähnt er mit einer gewissen Teilnahmlosigkeit das Lob der Schönheit dieser Gleichnisreden; die Stoffe seien doch meist ganz nahegelegen, die Ausführung die denkbar kunstloseste. „Auch hier hat Jesus nicht einem ästhetischen Ideal nachgestrebt, sondern ausschliesslich dem Ziele der praktischen Wirkung". Die meisten Ausstellungen fallen jedoch mit der Auslegungsmethode, auf Grund deren sie gemacht worden sind.

Wenn die Parabeln Jesu das wären, wofür die Evangelisten, wofür auch KEIM mit seinen meisten Vorgängern sie hält, dann wäre mancherlei Schiefes und Unklares darin, dann dürfte man über Vermengung von Geist und Leib klagen; nimmt man sie aber als das, was sie nach unserer Auffassung sein wollen und befreit sie von offenbar aufgedrängten Flicken, so gebührt ihnen das höchste Lob.

Ich gestehe, darin die gewichtigste Bestätigung der oben dargelegten Anschauung von Wesen und Zweck der Parabeln zu erblicken, dass die vermeintlichen Mängel und Ungleichmässigkeiten bei denselben sich vielmehr in Vorzüge verwandeln. Wären die Parabeln Allegorieen, so wären sie meist herzlich schlecht; denn allerwärts enthalten sie Partieen, die sich nicht allegorisiren lassen, die also zwecklos sind, ja die Wirkung des Uebrigen hindern. Wären sie ausgeführte Vergleichungen, in der Art, dass ihre Hauptzüge ähnliche Züge in Vorgängen auf höherem Gebiet charakterisiren sollten, also das Himmelreich mit seinen Anforderungen und seinen Lohnverhältnissen in Mt. 20, 1—16 dargestellt wäre, so würde erst recht ein Teil des Materials entbehrlich heissen: „es dient nur zum Schmuck, zu gefälliger Einkleidung,“ erklären die Exegeten dieser Richtung; aber ihre Erklärung befriedigt nicht, denn ein Schmuck, der für den Inhalt, den Gedanken irrelevant ist, der ohne Beschädigung desselben fehlen könnte, ist nur Putz; die echte Kunst verschmäht ihn; er ist immer ein Erzeugnis der Künstelei. In der Rede, zumal der ernstesten und heiligsten, wie Jesus sie ausübt, hat solcher Putz etwas Beleidigendes; schön ist dort nur, was mit Notwendigkeit aus der Idee der ganzen Redeform hervorgeht, was zur Wirkung unmittelbar beiträgt.

Das Lob, das wir für Jesum fordern, ist allerdings ein begrenztes. Es ist unbillig, ihn mit Homer und Sophokles oder mit Jesaias und Habakuk zu vergleichen; dass der Lehrer der Aermsten, der Ungelehrtesten, der weiter nichts wollte als verständigen, als zurechtweisen, als in's Himmelreich locken, dass der in seiner Rede die Tugenden des Jeremias, des Demosthenes, des Shakespeare und Walters von der Vogelweide vereine, ist ein wunderlicher Anspruch. Er ist kaum anders als aus dem Uebereifer zu erklären, der Lavatern verführte 1796 [1]) zu fragen: „Wie kommt es, dass keine kritische Poesie die Parabeln Christi, diese Meisterstücke populärer Dicht-

[1]) Vermächtnis an seine Freunde S. 56.

kunst als Muster anführt, und Jesum als den ersten Dichter der Welt darstellt?" Der kann der erste Dichter seines Volkes, geschweige der Welt nicht heissen, der blos in einer Art von didaktischer Poesie gedichtet hat, der nicht einmal dabei Dichter zu sein glaubte. Ja als Parabolist gehört er vielmehr zu den Rednern, denn zu den Dichtern. Auf diesem engen Gebiet weicht er aber keinem Meister. Wie weit ist er Krummacher, der sonst als der Erste in Parabeldichtung gilt, in jeder Beziehung überlegen! Ohne einem ästhetischen Ideal nachzustreben, hat er es erreicht. Es soll uns auf einen Namen nicht ankommen, auch nicht auf den des Künstlers. Wenn man als schön nur das gelten lassen will, was rein um der schönen Form willen geschaffen worden ist, keinem anderen Zweck dient, so kann der Mann, dessen ganzes Leben Religion war, kein Kunstwerk hinterlassen haben. Wer gar Putz, Schmuck und Effecte für notwendig in der Kunst hält, wird freilich auch Lafontaine als Fabulisten hoch über Aesop stellen. Ich halte Schönheit da vorhanden, wo ich eine Schöpfung finde, frei unter Mitwirkung der Phantasie entstanden, in welcher Innen- und Aussenseite, geistiger Inhalt und sinnliche Form, Gedanke und Kleid, Gestalt und Gehalt genau sich entsprechen, zu einander passen. In diesem Sinne wage ich es, Jesu Parabeln nicht blos gut, sondern schön zu nennen, denn sie sind freie Schöpfungen einer vornehmen Einbildungskraft, so gelungen, dass man beim Hören und Lesen gar nicht an ihren poetischen, fictiven Charakter erinnert wird, dass es einem ist, als gehörte das Alles selbstverständlich so, wie es da ist, und von jeher zusammen.

Das himmelstürmende Pathos des Dramatikers, das schmerzliche Lächeln der Lyrik, die behäbige Ruhe des Eposerzählers haben keinen Platz in einer schönen Parabel; ganz aus der Reihe der Dichter ist der Parabolist darum noch nicht zu streichen. Denn der Sinn für das ὅμοιον, der bei Jesu wie bei Anderen Gleichnisse und Fabeln erzeugt hat, ist die Wurzel aller Poesie. Göthe hat irgendwo [1]) gesagt, er könne gar nie ohne Gleichnis reden, unwillkürlich, unbewusst gehe ihm alles in Gleichnisse über. Das ist kein Zufall, sondern die natürliche Regung seines Dichtergenius. Und dieser Genius ist ein gottgegebener, für den der Erlöser in keinem Falle zu gut, zu göttlich ist — wir haben das Gefühl, dass er höher steht, wenn er

---

[1]) Vgl. die interessante Sammlung von H. Henkel: das Göthesche Gleichnis, I. Stendal 1883, 4°.

mit anderen Menschen verglichen werden kann, als wenn er in den Parabeln ein Genre erfunden hätte, welches dem Menschengeist als solchem fremd nur ihm zustand und zusagte; dann hätten wir überhaupt kein Urteil über seine Wirtschaft auf dieser „Domäne“, schliesslich auch kein Verständnis für den ganzen Gegenstand. Aber Dichten und Denken sind Nachahmungen der göttlichen Grundthätigkeit und als Parabolist übt Jesus beides. Er hat Gedanken, die er den Gedankenlosen mitteilen möchte: wie der Gedanke ihm durch Unterscheidung, durch Auseinanderhalten des Verschiedenen entstanden ist, sucht er als Dichter zu verbinden, zusammenzuführen, etwas Aehnliches zu treffen, was er seinem Gedanken beigesellt, um ihm durch diese Gesellschaft das Fremdartige und Abstossende, den Schein der Unzugänglichkeit zu nehmen. Dieses παραβάλλειν, welches die Weltdinge mit souveräner Freiherrlichkeit ordnet, wie sie durch innerliche Gleichheit zusammengehören, ist die Grundfunction des Poeten. Daher ist ihm auch der Idealismus wesentlich; er entfernt die Misklänge und die verkehrten Stellungen wenigstens in seinem Reich: similia similibus ist das erste Gesetz der Dichtkunst und ihre einzige Heilmethode. Sie gönnt dem Geiste die Freude des Entdeckens ungeahnter Verwandtschaften, sie gibt ihm das Gefühl des Reichtums, indem sie in scheinbarer Oede immer neue Beziehungen aufzeigt, sie gewöhnt an sittliches Thun, weil sie den Sinn für Harmonie verfeinert, und diesem Sinne kann auch Gott, kann das Ewige nicht dauernd verborgen bleiben.

Aristoteles preist Rhet. III, 2 die Metapher als klar, lieblich und interessant, ja er behauptet rundweg: πλεῖστον δύναται καὶ ἐν ποιήσει καὶ ἐν λόγοις. Aehnlich sagt er Poet. 22 nach einem Ueberblick über andere Redefiguren: πολὺ δὲ μέγιστον τὸ μεταφορικὸν εἶναι· μόνον γὰρ τοῦτο οὔτε παρ᾿ ἄλλου ἔστι λαβεῖν εὐφυΐας τε σημεῖόν ἐστι· τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστιν. Diese Lobsprüche würden komisch sein, wenn sie der einen Redefigur gälten: nein, Aristoteles erkennt, dass in der Metapher sich der Quell aller Kunst am Worte offenbart, die Fähigkeit zu θεωρεῖν τὸ ὅμοιον. Ohne diese Kraft hat Keiner je gewaltig geredet; wie ähnlich ist darin Luther dem Manne von Nazareth: sie suchen nicht die Gleichnisse, die Bilder, τὸ ὅμοιον für alles und in allem, dieselben strömen ihnen zu: sie begnügen sich, ihre poetische Begabung auf den untersten Stufen der dichterischen Formen zu bethätigen, nicht weil ihnen Geschmack und Fähigkeit, sondern weil ihnen Zeit und Lust zu glänzenderen, dankbareren Leistungen der Art fehlt.

Ich habe das ausgeführt, um anzudeuten, dass eine gute „Parabel“ nichts Geringes ist, dass das Talent dazu erforderlich ist, was überhaupt den Dichter macht, θεωρεῖν τὸ ὅμοιον. Sind die Parabeln Jesu aber wirklich gut? Entsprechen sie ihrem Begriffe? Summa lex der parabolischen Rede auf allen Stufen ist Anschaulichkeit, conditio sine qua non der Anschaulichkeit ist Einfalt, die schwerste Gefahr für die Einfalt ist Eintönigkeit.

Nun, den letzten Vorwurf wird wol Niemand den παραβολαί unseres Meisters machen. In unerschöpflicher Fülle quellen in seinem Geiste die Bilder auf; immer wieder neue Farben hat er zur Hand, immer neue Verbindungen der alten Farben. Auch andere Grössen der Redekunst gebrauchen gern und oft Gleichnisse, aber mit erklärter Vorliebe für bestimmte Gebiete, dieser für die Tierwelt, jener für Mathematik und Astronomie u. s. f., z. B. Chrysostomus empfängt herkömmlichen Tadel, dass er seine Metaphern und Gleichnisse zu einseitig dem Seewesen, der Schiffahrt entnehme; wer darauf achtet, wird bemerken, wie leicht in diesem Betracht selbst bei den umfassendsten Geistern Schranken sich einstellen — erstaunlich ist da der Reichtum Jesu, wie er umherwandert in allen Reichen der Natur, in allen Tiefen des Menschenherzens, in allen Strassen und Schlupfwinkeln des familiären und des öffentlichen Lebens. Wenn er ein Gebiet mehrmals betritt, wie ein Vater mit zwei ganz verschiedenen Söhnen Lc. 15 und Mt. 21 vorgeführt wird, so geschieht das in einer Weise, dass von Selbstplagiat keine Rede sein kann; Kinder und Vater in Mt. 21 sind doch ganz anders geartet und gezeichnet wie in Lc. 15 — wenige Leser würden bei der einen Scene sich an die andere erinnert finden! Mit scharfem Blick hält sein Auge das Unscheinbarste und Kleinste so sicher fest wie das Höchste und Einflussreichste. Das Senfkörnlein hat er in seiner Entwicklung beobachtet und den Feigenbaum; nicht minder weiss er in den Palästen der Grossen Bescheid wie auf dem Hühnerhof; was zum Kriegführen gehört ist ihm nicht fremder, als wie es auf dem Feld und im Haus die Knechte, unterm Tisch die Hündlein, auf dem Markt die Kinder treiben. Vollständigkeit strebe ich hier nicht an; die „Leben Jesu“ stellen das Material meist bequem zusammen (vgl. bes. Hase und Weiss); auch hat Holtzmann (Synopt. Ev. 460—468) mit gewohnter, meisterhafter Beherrschung den gesamten Stoff schön geordnet vorgetragen, und ich will mich, da ich nichts zu bessern wüsste, nicht an den Parabeln versündigen, indem ich mit einer Aufzählung ihrer Stoffe, die Tausende erfrischt haben, auch nur einen Einzigen ermüde.

Trotz seines Reichtums ist dieser Parabelredner nie der Gefahr, der Versuchung erlegen, mit seinen Gaben zu prunken, zu viel zu bieten. Er ist einfach geblieben: hat nur solche Dinge und Verhältnisse zu seinen Parabelbildern verwendet, die dem ganzen Volke bekannt und vertraut waren. Oft liest man heut Gleichnisse, die einem dunkler sind als das Verglichene; in den Gleichnissen der Dichterheroen, sogar eines Homer ist Manches, was erst mit Hülfe gelehrter Erklärung uns verständlich ist, in den besten Fabeln der Alten und der Modernen werden uns Tiere beschrieben, die wir kaum dem Namen nach kennen, geschweige dem Charakter nach oder Gewohnheiten und Zustände, die von ganz beschränkter Geltung waren: Jesu Worte sind wie für alle Stände und Zeiten berechnet, weil zu aller Zeit die Menschen den Acker bestellen, Diener halten, Wein bauen, Krieg führen, Recht suchen, beten, Barmherzigkeit üben und eigensinnig sein werden; weil, so lange die Erde steht, der Feigenbaum knospet und Unkraut aufgeht mitten unter dem Getreide und die Senfstaude wächst und Sauerteig zum Mehl gemischt wird und Geier auf Aas gefrässig herniederstürzen.

Aber noch ein Anderes gehört zu der Einfalt, der klassischen ἁπλότης, nach welcher diese Dicht- oder Redeform strebt: dass keine Auswüchse, keine üppigen Zierraten sie umhängen. Nie darf die Form über den Inhalt hinausreichen und auf Kosten des Gedankens bevorzugt werden, nicht um seiner selbst willen wird das Gemälde so hergestellt; es darf nie ein selbständiges Interesse beanspruchen, nie die Aufmerksamkeit von der Sache, um derentwillen es da ist, von dem ethisch-religiösen Kern oder Gegenbild ab und auf sich hinlenken. Die Parabelgeschichte darf nicht zum Märchen werden, das der Erzähler beliebig weiter spinnt, so lange der Zuhörer Lust hat, noch Weiteres von den einmal genannten Personen zu erfahren: dieses Fehlers hat sich Jesus nicht schuldig gemacht. Der Samariter und der unter die Mörder Gefallene werden nicht zeitlebens von uns überwacht; nachdem das entscheidende Verhältnis zwischen ihnen angeknüpft und durchgeführt worden ist, wird der Schleier über ihre folgenden Geschicke herabgelassen — eine Beleidigung des Hörers liegt in diesem Abbruch nicht; denn wie der Dramatiker nach der Katastrophe seines Helden schliesst und der Romanschriftsteller oder Novellist nicht daran denkt jede Neugierde zu befriedigen, wenn sein Gedanke abgelaufen ist, so darf der Parabolist erst recht nicht seinen Faden über das Ziel hin fortspinnen.

Auch innerhalb der Grenzen, die er von vornherein sich gesteckt, darf nichts Ueberflüssiges vorkommen; aber die Fabeln Jesu beweisen in dieser Beziehung eine rührende Enthaltsamkeit, keinerlei Verschwendung weder mit Worten noch mit Farben, Vieles nur angedeutet — wie die Verträge, die der Hausvater Mt. 20 mit den zwischen der ersten und elften Stunde gemieteten Arbeitern abschliesst — was von Einzelheiten da ist, wie die verschiedenen Entschuldigungsgründe der absagenden Geladenen Lc. 14, wie die mannigfachen Freudenbezeugungen des Vaters Lc. 15, 11 ff. ist keineswegs ein entbehrlicher Schmuck, je detaillirter, desto hinreissender und packender wird hier die Geschichte. Die kleinen Striche vollenden die Wirkung: Die Illusion wird dadurch verstärkt; kein Zweifel, keine Lücke, keine Frage bleibt nun dem Hörer; von dem Auswendigen absolut befriedigt kann er seine ganze Aufmerksamkeit der im Bilde sich offenbarenden Idee schenken; weil auch nicht die geringste Unklarheit und Halbheit dem anhaftet, was er vernommen, kann sein Urteil, seine Auffassung gar nicht schwanken: das tertium comparationis liegt so nahe, so klar, so fasslich vor ihm, dass er es nicht umgehen, nicht übersehen kann.

Daher diese lichte, zauberische Anschaulichkeit[1]) der Parabeln Jesu, diese durch die Sinne überführende Macht, die sie noch heute wie vor 1800 Jahren ausüben! Renan hat zwar bei aller Bewunderung doch exagérations, invraisemblances, inconséquences in denselben zugestehen zu müssen gemeint, doch hat er damit nicht tadeln wollen, die gehörten zu der Natur der Parabel und machten ihren Reiz aus: es liege das an dem orientalischen Mutterboden, der Morgenländer lasse der Phantasie gern die Zügel schiessen; auch Jesu Rede sei menée par l'image et le sentiment bien plus que par le raisonnement. Aber wo ist in der Säemanns-, der Fischnetz-, der Lohn-, der Sauerteigparabel das geringste Uebertriebene und Unwahrscheinliche? In Mt. 18, 23 ff. könnte man die Schuldsumme von 10 000 Talenten gegenüber der von 100 Denaren zu riesig fin-

[1]) Ich citire hier gern Hausrath's treffendes Urteil (Der Apostel Paulus[2], Hdlbg. 1872, S. 15): „So viel Bilder Jesus aus der Natur schöpft und wie die Lilien Galiläa's duften, die Vögel unter dem Himmel zwitschern, das Morgenrot glüht in seinen Reden, so viel schöpft Paulus aus der Stube .... Gewis, Jesu Bilder haben einen anderen Duft, während diese die Stube verraten, in der sie gewachsen sind; und wenn Paulus gelegentlich sich einmal in einem Bilde vergreift (wie Römer 11, 17), so zeigt auch dieses Fehlgreifen den Städter und Rabbi.

den und das rücksichtslose Verfahren des eben so ungeheuer begnadeten Knechtes geradezu undenkbar: gut, so hat der Herr den Zweck der Parabel erreicht, dem natürlichen Menschen einen Schauder vor seines Gleichen beizubringen; das Urteil: unbegreiflich nichtswürdig, ist ihm gerade recht, die σύνδουλοι des Missethäters empfinden ja das Gleiche, und der Hörer soll nur consequent sein und sein Verdammungsurteil auch aufrecht erhalten, wenn es sich um ganz andere Dinge als um Geldschulden und nicht um einen Königsbeamten, sondern um ihn selber handelt. Die Freude des Hirten und des Vaters in Lc. 15 kann ein kaltherziger Leser am Ende als unmässig bemängeln; ausrufen: wo wird ein Weib, nachdem sie einen verlornen Groschen wiedergefunden, alle Nachbarinnen darob allarmiren, dass sie ihr Finderglück teilen — einem lebhafter Empfindenden wird es nicht zu stark scheinen, dass Jemand, der ein Zehntel seines Eigentums schon verloren glaubte, aber dann es wieder erwarb, seinem Jubel lauten Ausdruck geben muss.

Dass die Linien dick gezogen sind, ist unvermeidlich; wo wenige Mittel angewendet werden, müssen diese wenigen kräftig sein; der Richter in Lc. 18, 1 ff. muss ein gewissenloser Mann sein, der Pharisäer in Lc. 18, 9 ff. ein besonders hochmütiger; Carricaturen hat Jesus dennoch nie gezeichnet; dass es solche Menschen, solche Verhältnisse, solche Zustände gibt, wie er sie vorführt, lässt sich ehrlicher Weise nicht leugnen. Manche Fehler sind übrigens nur in Folge unrichtiger Auslegung den Bildern Christi zur Last gelegt worden; und die wirklich gerechtfertigten Vorwürfe erledigen sich durch die Kritik. Diese zeigt, dass sie den Ueberlieferern, nicht dem Schöpfer jener Reden zur Last fallen. Dass ein Knecht, der durch klugen Handel eine Mine während einer ganzen Weile verfünffacht hat, von seinem Herrn über fünf Städte gesetzt wird, dünkt uns unpolitisch, wenn nicht töricht; im Orient ist es Regentenweisheit — übrigens hat Mt. 25 eine andere Darstellung, und Lc. erst wird sich diesen Lohn ausgedacht haben. In der Gastmahlsparabel Mt. 22, 1 ff. haben wir schon oben auf Unwahrscheinlichkeiten im Verhalten der Gäste sowol wie des Gastgebers gewiesen — aber der Parallelbericht des Lc. ahnt nichts von diesen Entstellungen. Und ich dächte, wenn in Jesu Bildreden im Allgemeinen so eine tadellose Naturwahrheit und Frische entzückend uns entgegentritt, dann dürften wir vernünftigerweise einzelne grobe Unmöglichkeiten und Verstösse gegen die Natur der Dinge, selbst

wenn sie von allen Referenten — wovon zudem fast immer nur einer als Quelle zu gelten hat — berichtet werden (vielleicht die Tötung des Sohnes in der Parabel von den bösen Weingärtnern und ihre voraufgehende Ueberlegung) nicht ihm zuschreiben: als ob Tizian selber Tintenkleckse auf seine farbentiefen Bilder geworfen haben würde!

Nein, seine Gleichnisse berufen sich nur auf Altbekanntes und Unbestreitbares, seine Fabeln malen uns Bilder aus dem Leben so deutlich und so treu hin, dass wir kaum merken, dass es nur Bilder sind, und seine Beispielerzählungen halten sich streng auf der Linie der Wirklichkeit. Er braucht auf diesem Felde den Vergleich mit keinem Vorgänger noch Nachfolger zu scheuen. Meisterhaft hat er diese volkstümlichste Form des Beweises gehandhabt. Es sind das keine hinkenden Beweise, wie bis zum Ueberdruss oft gesagt worden ist, sondern gerade eigentümlich zwingende, weil sie sich nicht an den regelrecht Schlüsse ziehenden Verstand wenden, sondern an den ganzen Menschen, zugleich an seine Sinne, seine Erfahrung, sein Gefühl und sein Gewissen. Nicht blos der Orientale will in dieser Form belehrt werden, über die höchsten sittlichen und religiösen Fragen lässt sich nur auf diesem Wege verhandeln. Leibhaftig greift hier die Lehre an's Herz der Menschen und zieht mit geheimnisvollen Banden die zu sich herüber, die mit Gründen sich nie widerlegen lassen würden. Fragen sind in jeder Pädagogik ein wertvolles Unterrichtsmittel; man muss — der Grundsatz ist anerkannt — aus dem Schüler die Wahrheit herauslocken; was man selber gefunden hat, behält man lieber, als was einem zudictirt ward, das τί σοι δοκεῖ Mt. 17,25 (vgl. VAN KOETSVELD II 174) bezeichnet den Nerv des Parabelunterrichts; der Hörer wird gefragt: Urteilst Du nicht ganz so wie ich in dieser Sache? Ja, antwortet der Hörer vollüberzeugt — ich erinnere an David und Nathan — ehe er merkt, welche Folgen für ein höheres Gebiet sich an dies Ja schliessen; er sieht sich gefangen, aber er ergibt sich rascher, weil er allein sich jeden Ausweg verschlossen hat. Man hat noch allerlei Tugenden namentlich der Fabel aufgereiht, dass sie der Langeweile vorbeuge, dass sie das Gedächtnis unterstütze im Festhalten des Gelernten, dass sie spielend, ohne Anstrengung des Schülers, lehre, dass sie ausser der Weisung ihm noch Vergnügen bereite — ob Jesus einer dieser Wirkungen seiner Lieblingsredeart sich bewusst geworden, können wir nicht mehr feststellen. Es genügt, dass sie ihm natürlich war, dass sie von selber sich ihm aufdrängte, dass er

diese seine Anlage pflegte und ausnutzte, weil er den Erfolg sah, weil er dadurch vom Alltäglichen zu dem Ewigen, von dem Niedrigen zu dem Höchsten sanft seine Hörer hinüberleitete. Das Verhüllen wäre ihm jämmerlich mislungen, wenn er's in den Parabeln beabsichtigt hätte: wenn er zeigen, veranschaulichen, deuten wollte, dann nur hat er Grosses geleistet. Um so Grösseres, weil er es unvorbereitet, ohne kunstvolle Ueberarbeitung geleistet hat. Denn ausgedacht ist von seinen Bildern keines, sie sind ihm als natürliche Kleider mit seinen hohen Gedanken gekommen. Seiner Aufgabe hat er damit nichts vergeben: gerade sein heiliger Ernst zeichnet ihn selbst vor den grössten Fabeldichtern aus, die trotz ihrer moralisirenden Tendenz nicht ungern ihrer Rede einen komischen Anstrich verleihen. Phädrus verlangt sogar, dass die Fabel risum movet. Hat Einer an Jesu Fabeln etwas vermisst, weil sie nie zum Lachen reizen, nicht einmal ein Lächeln erlauben?

Eine ängstliche Moralität finde in Jesu Parabeln ihre Rechnung nicht, hat RENAN erklärt; er denkt dabei wie Andere vor ihm an Geschichten wie Lc. 16, 1 ff. von dem betrügerischen Haushalter, wie Lc. 18, 1 ff. von dem gewissenlosen Richter, wie Mt. 13, 44 von dem auch nicht streng moralisch handelnden Schatzfinder — die alle ohne ein Wort des Tadels davonkommen. Ja, wenn Gott unter dem Richter vorgestellt wäre, oder wir Christen unser Bild in dem Haushalter und dem Schatzfinder erkennen sollten, wenn nach der anderen Methode wir wenigstens aufgefordert würden, es ähnlich zu machen, dann blieben das moralische Anstösse von sehr unpädagogischer Art; aber es fällt Jesu ja nichts von alledem ein; wir sollen eben nur aus irgend einer Geschichte, die durchaus glaubhaft und klar ist, den Grundgedanken herausziehen, um ihn sofort für unser religiöses Leben zu verwenden, ihn auf eine höhere Sphäre zu übertragen. Die Moralität der in jener Geschichte auftretenden Personen und ihrer Handlungen kommt dabei ebensowenig in Betracht wie ihr Stand, ihr Lebensalter, ihre Hautfarbe, ebensowenig wie in Gleichnissen die Frage, ob das riesige Wachstum des Senfkorns, das Gebahren des jungen Weins, die Raubgier der Adler moralisch sei oder nicht. „Was im Leben uns verdriesst, man im Bilde gern geniesst," hat GÖTHE als Motto dem Abschnitt seiner Gedichte vorgeschrieben, der den Titel „Parabolisch" trägt, und in den Noten zum West-östlichen Divan spricht er fesselnd (COTTA Bd. IV S. 204 ff.) über die unbedenkliche Verknüpfung des Edelsten und des Niedrigsten in Bildern der orientalischen Dichter, citirt auch

als Beispiel eine Parabel des Nisami, in welcher der Herr Jesus an das Aas eines faulenden Hundes eine tief sittliche Betrachtung anzuknüpfen weiss. Aber Jesus hat diese Verbindung von Gemeinem und Heiligem nie soweit getrieben, dass er der Entschuldigung bedarf; Geschmacklosigkeiten hat er vermieden, obwol er fort und fort zwischen Erde und Himmelreich Parallelen zog.

Der gefährlichste Angriff auf den Wert der „Parabeln" Jesu geht indessen von der Seite aus, wo den Gleichnisreden des Meisters statt vollkommener Schönheit die Ursprünglichkeit abgestritten wird.

Es ist dies geschehen zu Gunsten des Rabbinismus und des Buddhismus. Dass Jesus als Parabolist sich an ATliche Vorbilder gehalten habe, ist eine alte Rede, die J. LIGHTFOOT nicht zuerst und gewis nicht in der Absicht, Jesum herabzusetzen ausgesprochen hat. Die ganze alte Kirche sah das A. T. voll von Parabeln, sie betonte es ausdrücklich, dass Christus mit der Parabelrede in den Bahnen der Propheten weitergegangen sei — eine Stimme genüge für Viele: CLEMENS AL. schreibt Strom. VI C. 15 § 127: ἐπὶ πᾶσί τε τὸ παραβολικὸν εἶδος τῆς γραφῆς ἀρχαιότατον ὂν ὡς παρεστήσαμεν εἰκότως παρὰ τοῖς προφήταις μάλιστα ἐπλεόνασεν. Das ist eine ganz moderne Erfindung, wenn die „Parabel" eine Domäne des Gottessohnes heissen muss. Aber die Verwandtschaft zwischen Jes. 5 und Mc. 12, 1 ff. kann selbst STEINMEYER, der jenen Standpunkt vertritt, nicht ableugnen: Gleichnisse treffen wir in jeder Sprache an, desgleichen Beispielerzählungen und etwas Fabelartiges besitzen auch die meisten Literaturen. Im A. T. fehlen weder die Gleichnisse, zumal in den Lehr- oder poetischen Büchern, noch die Beispielerzählungen (wie II. Sam. 14 die Fürbitte des Weibes aus Thekoa für Absalom) noch endlich Fabeln (Jotham, Joas!); einzelne Bildstoffe, wie den vom Hirten und seinen Schafen (Ezech. 34, 2 ψ. 23), die im A. T. beliebt sind, hat Jesus in seinen Parabeln verwertet — aber hierdurch wird die Wagschale seiner Originalität um nichts erleichtert; denn nicht auf das „Dass" sondern auf das „Wie" der Bildverwertung kommt alles an. Für die parabolische Redeform überhaupt beanspruchen wir ja gar nicht, dass Jesus ihr Erfinder sei, nur seine Parabeln, meinen wir, hat er ganz und allein erfunden davon zu geschweigen, dass Niemand im A. T. so consequent diese Lehrart bevorzugt und durchgeführt hat. Der Schein einer Nachahmuug haftet denn auch höchstens an der Weinbergsparabel Mc. 12; Christus wird, als er diese sprach, schwerlich

nur aus Zufall ein Bild des grossen Busspropheten (Jes. 5) benutzt haben; vielleicht wollte er an diesem Beispiele auf die ewige Wahrheit und jederzeitige Gültigkeit des Gotteswortes hinweisen; dennoch hat er soviel geändert — die Winzer im Vordergrund anstatt des Weinbergs, die vielfachen Mahnungen des geduldigen Herrn, der bei Jes. blos wartet, das endliche Schicksal des Weingartens, der hier in bessere Hände gegeben, dort zerstört wird — dass wir behaupten: auch hier liegt eine selbständige Schöpfung Jesu vor.

Zu Gunsten der Originalität Jesu in diesem Punkte spricht noch besonders, dass gerade die älteren Stücke der hebräischen Literatur die Analoga zu seinen lieblichen Gleichnisreden enthalten, während sie der späteren Kunstproduction schon eines Ezechiel fremd sind: diesen Schriftstellern fehlt durchaus die Naivetät zu einer ausgeführteren Parabel. Würden also nach Havet Propheten und Hagiographen dem ersten vorchristlichen Jahrhundert angehören, und bildeten ihre Schriften die Jesu zeitgenössische Literatur, so wäre der Gegensatz zwischen seiner Lehrform und der des schriftgelehrten, des schreibenden Israel um wenig oder nichts geringer, als wenn wir jetzt Jesu Rede mit der der ATlichen Apokryphen und Pseudepigraphen vergleichen. Doch jene unüberlegte Vermutung ist nicht ernst zu nehmen, und da urteilen die viel besonnener, welche die Lücke zwischen Daniel und der Mischnafixirung — eine Lücke von 300 bis 400 Jahren in der jüdischen Literatur durch Rücksichtnahme auf Talmud und Midrasche ausfüllen. Die Rabbinen dieser Epoche haben nichts Schriftliches hinterlassen, das wir zum Vergleich für die NTliche Schriftstellerei hervorziehen könnten, aber von ihnen wird uns so reichlich berichtet, von ihren Auslegungen, ihrem Predigen, ihrem Unterricht, dass wir nicht umhin können, Einiges davon als geschichtlich zuverlässige Tradition über ihre Lehre anzuerkennen in der Weise wie die Evangelien das sind über die Lehre des Rabbi Jesu von Nazareth. Nun begegnen im Talmud sowie in den Midraschen und in kabbalistischen Tractaten eine Menge von gleichnisartigen Schöpfungen, von einem Rabbi Meïr wird erzählt, dass er allein vom Fuchs 300 Fabeln vorgetragen: es war nur in der Ordnung, dass man diese rabbinischen Bildreden mit den evangelischen confrontirte, wofern die Aehnlichkeit des Stoffes und der Haltung es erlaubte. Seit zwei Jahrhunderten, seit Lightfoot hat die christliche Theologie an diesem Werke mit Eifer gearbeitet — soviel mir bekannt, hat zuerst F. Nork in: „Rabbinische Quellen und Parallelen zu NT-

lichen Schriftstellen Leipzig 1839. 8 CC und 420 S." ziemlich unverblümt Alles in Jesu Reden, — denn „Jesus wurde in der rabbinischen Weisheit frühzeitig unterrichtet" — seinen jüdischen Lehrern gutgeschrieben. Das war der Gegenschlag gegen christliche Befangenheit, die jede Zeile im Talmud, welche an das Evangelium erinnerte, für Jesu gestohlen erklärt hatte. VAN KOETSVELD hatte zu klagen, dass in der Zeitschrift: „Dageraad" 1858 und 59 eine Reihe von Artikeln Aussprüche des N. T. und des Talmud nebeneinander abdrucke zum Erweise, dass Jesus alles Nennenswerte an seiner Lehre — Inhalt wie Form — speciell auch die Gleichnisse den Talmudgelehrten verdanke. Diese Artikel hat der holländische Jude S. J. MOSCOVITER seit 1882 in Lieferungen wieder abdrucken lassen, um stillschweigend seinem Volksgenossen, dem Rabbiner T. TAL zu secundiren. Letzterer schrieb nämlich 1880 ein Pamphlet: „Professor OORT und der Talmud" [1]), worin er u. A. nachwies, dass alle Gleichnisse des N. T. dieser Quelle entlehnt seien. Talmud und Evangelium sind eins, das behauptet TAL auch noch 1881 in seinem „letzten Wort in dieser Sache" gegenüber dem Einspruch von OORT. Leider reicht die Gelehrsamkeit dieser Talmudapologeten nicht entfernt an ihre Zuversichtlichkeit heran. Längst ist bemerkt worden, dass sie alles Material christlichen Forschern — ausser LIGHTFOOT namentlich WETTSTEIN und SCHÖTTGEN — entnommen haben, und so verdienten sie gar keine Berücksichtigung, wenn ihr Irrtum nicht durch geschickte Propaganda mehr und mehr Feld gewönne. Die haggadischen Bestandteile der bezeichneten rabbinischen Literatur enthalten ja unstreitig manches dem Lehrvortrag Jesu Aehnliche — so figurirt fast in all den zahllosen modernen Blütenlesen aus dem Talmud ein Abschnitt „Parabeln", fast in allen ist hier die Auswahl im Blick auf die Parabeln Jesu getroffen, und wo es nicht geradezu gesagt wird, merkt man die Ueberzeugung heraus, dass Jesus der Nachahmer ist, dass er als Parabolist nur in den Bahnen der jüdischen Meister des haggadischen Vortrags wandelt. AUG. WÜNSCHE, ein trotz seiner Vielschreiberei sehr unproductiver Geist hat 1878 „Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch" (Gött. 8° 566 S.) herausgegeben, welche in diesem Sinne massenhaften Stoff zusammentragen, 1879 zu Zürich eine Broschüre: „Der Talmud", deren abhandelnder Teil S. 20 mit den Sätzen schliesst: „Der Stifter der christlichen Re-

[1]) Vgl. über den Handel VAN MANEN, J. f. pr. Th. 1884, S. 569.

ligion verstand es, gegen die unerträglichen halachischen Gesetzesbürden eifernd sich des hagadischen Vortrags zu bemeistern, um in lebensvollen Kernsprüchen und naturwahren Bildern und Gleichnissen zum Volke zu reden. Die von vielen Rabbinen verpönte und mit Geringschätzung behandelte religiöse Hagada ist die Lehr-, und Nährmutter des Christentums geworden". Aehnlich klingt Renan's Wort Évang. S. 99: l'agada, la parabole ne veulent pas de contours nets. S. 100 erklärt er rund heraus, die Kunst vollendet zu erzählen, besässen blos die Buddhisten und die jüdischen Haggadisten. Tous les contes, toutes les paraboles qui se répètent d'un bout de la terre à l'autre n'ont que deux origines, l'une bouddhique l'autre chrétienne, parce que seuls les bouddhistes et les fondateurs du christianisme eurent souci de la prédication populaire. Dass man die Parabel als Element des haggadistischen Vertrags ansieht, kann uns gleichgiltig sein, solange mit Renan die origine chrétienne festgehalten wird: dass aber die jüdische Haggada die Nährmutter des Christentums geworden sei, hat noch Keiner bewiesen. In Bausch und Bogen lässt sich hier überhaupt nichts feststellen; bis man nicht die einzelnen Parabeln des Talmud kritisch nach ihren Verfassern zusammengeordnet und die Lebenszeit dieser Verfasser und ihre chronologische Folge fixirt hat, ist die Abhängigkeitsfrage nicht lösbar. Gewis finden wir in haggadischen Stücken der rabbinischen Literatur Einzelnes, das den von Jesus so meisterhaft gehandhabten Stil trägt; Jesum deshalb sofort als den Lernenden, Entleihenden, Uebernehmenden hinzustellen, ist ein Vergnügen des Parteigeistes; die meisten talmudischen „Parabeln" werden ja im Talmud Rabbinen des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts zugeschrieben, so müsste gerade das Judentum in diesem Punkte als lernend von dem verhassten „Abgefallenen" erscheinen. Ist doch der Talmud abhängig von griechischen Fabeln und Mythen — wie Sanhedrin f. 190 b die Sage vom Prokrustesbette erzählt und Baba kama f. 60 b (Wünsche, Talmud S. 32) eine Fabel anführt, die wir bei Babrios Nr. 22 und bei Phädrus II, 2 finden, was hindert einen Einfluss christlicher Stoffe auf ihn anzunehmen? Eine Abhängigkeit Jesu von rabbinischen Mustern müssten wir bei seinem Bildungsgange für ein Rätsel halten. Dazu stimmen die Evangelien in nichts so überein wie in der Betonung, dass Jesu Rede bei allen Hörern gewaltig durchschlug und eigenen Reiz ausübte, die Massen entsetzen sich ordentlich, weil er διδάσκει ὡς ἐξουσίαν ἔχων und nicht wie die Schriftgelehrten! Worin soll diese ἐξουσία selbst für die

Nichtempfänglichen, die Mehrzahl der ὄχλοι gelegen haben als darin, dass er geistesmächtig und selbstgewis die ausgetretenen Geleise einer wortklauberischen Schulweisheit, einer buchstabenfürchtigen Haarspalterei für Predigt und Unterricht verliess und zum Volke redete von dem, was das Volk kannte und verstand, ohne deshalb im Trivialen hängen zu bleiben, vielmehr blos rascher und unwiderstehlicher von da aus das Höchste, das Heilige erreichend? Als darin, dass er ἐν παραβολαῖς ἐλάλει zum Staunen sogar seiner Vertrautesten? War die Parabelrede bereits vor und zu Jesu Zeit rabbinischer Brauch, so haben die Evangelisten mit ihrem Aufhebensmachen von dieser Lehrweise bei Jesus sich und ihn lächerlich gemacht, so sind ihre Anstrengungen, über diesen ihnen zudem schon unklar gewordenen Gegenstand klar zu werden nur komisch. Ein Interesse, den Sachverhalt in dieser Beziehung zu verhüllen, lässt sich bei ihnen nicht erfinden; wenn sie — lauter Juden von Geburt und dem Rabbitum näherstehend als der Meister — Jesu Parabolisiren so als neu und wunderbar herausheben, kann es damals nicht in den Judenschulen an der Tagesordnung gewesen sein. Dass Jesus aber für sein Volk als solches spurlos vorübergegangen, ist nicht zu glauben; die Nikodemusse sind nie in Israel ausgestorben, die sich ihm doch innerlich verwandt fühlten, wenn sie gleich vor dem Zerreissen alter Bande sich scheuten; eine Persönlichkeit wie der, welcher sein Volk auseinandergetrieben und ein gut Stück Welt umgewandelt hat, muss sogar auf die erbittertsten Gegner einwirken; unbewusst stehen sie unter seinem Einfluss, zur Schau getragenes Ignoriren rettet nicht davor; gerade aus Hass mussten sie von ihm zu lernen suchen, wie Andere aus Liebe. Eine Frucht solches Lernens — man braucht kaum noch an zurück in's Judentum getretene Ebioniten zu denken — kann die Verbreitung der parabolischen Redeweise auch bei den Schriftgelehrten Altisraels sein. Das Volk begehrte Speise in volksmässiger Form — und Bilder für einzelne Begriffe und ganze Gedanken sind „dem Syrer und besonders Palästinenser“ das volksmässigste: Die Rabbinen durften dieser Forderung nicht fort und fort widerstreben. Die Parabel ist ja gar nichts so Absonderliches, dass ihr Vorkommen in der Haggada sogleich uns zwänge, Blutsverwandtschaft zwischen hüben und drüben zu constatiren; das Verhältnis von Mutter und Tochter ist durchaus nicht das einzig mögliche.

Uns genügt, anerkannt zu sehen, dass, wenn Jesus der Schüler wäre, hier der Schüler den Meister überträfe, die Tochter der Mutter

über den Kopf gewachsen wäre. E. Havet IV, 54 f. liefert eine „Variante" zu der Parabel Mt. 20, 1—16, urteilt aber schliesslich: „cette parabole est beaucoup plus raisonnable et plus équitable que celle de l'évangile; mais il n'y a pas beaucoup d'agrément dans le récit, ni là ni ailleurs, et le peu de paraboles talmudiques que je connais sont exposées d'une manière sèche." Um dem Leser die Gerechtigkeit des letzteren und die Unzutreffendheit des ersteren Urteils zu demonstriren, kann ich nichts Besseres thun, als diese unzählige Mal gedruckte „Variante" nach Wünsche (Talmud S. 27 f.) herzuschreiben: „Als Rabbi Bun bar Chija entschlummert war, ging Rabbi Sera hinauf und sprach: Süss ist der Schlaf des Arbeiters, er mag viel oder wenig gegessen haben! Gleich einem Könige, der viele Arbeiter gemietet hatte, unter welchen sich einer durch Fleiss und Geschicklichkeit so auszeichnete, dass der König ihn bei der Hand fasste und mit ihm auf- und abwandelte. Zur Abendzeit kamen die Arbeiter, unter ihnen auch der Geschickte, um ihren Lohn in Empfang zu nehmen. Der König gab Allen denselben Lohn. Darüber murrten die, welche den ganzen Tag gearbeitet hatten und sprachen: Wir haben den ganzen Tag und dieser hat nur zwei Stunden gearbeitet und hat auch seinen vollen Lohn erhalten. Der König antwortete: Dieser hat in zwei Stunden mehr geleistet als ihr den ganzen Tag. Ebenso hat auch Rabbi Bun bar Chija in den 28 Jahren mehr im Gesetze geleistet, als mancher fleissige Schüler in 100 Jahren." Für den flachsten Rationalisten mag der Gedanke dieser Lehrerzählung vernünftiger und gerechter erscheinen, mir erscheint er herzlich trivial; denn dass einer in zwei Stunden mehr leisten kann, als ein Anderer in zwölf, muss ein Kind einsehen: in Mt. 20, 1 ff. leisten die Letztgedungenen aber nicht mehr, sondern viel weniger als die Uebrigen: wenn sie desungeachtet den gleichen Lohn empfangen, so geschieht das nicht, weil sie ihn vielleicht verdienen, sondern weil Gnade vor Recht geht. Das ist eben der Kern der Jesusparabel, dass es etwas über dem raisonnable und dem équitable gibt — somit ist die Aehnlichkeit blos eine äusserliche. Dann der Verlauf der Geschichte selber. Wozu muss es ein König sein, der die Arbeiter dingt, ist ein οἰκοδεσπότης Mt. 20, 1 nicht auch genug? Gerade blos e i n e r übertrifft die Anderen, die, obwol es Viele waren, ganz gleichen Fleiss und gleiche Geschicklichkeit beweisen? Ist das so vernünftig, dass ein Herr den tüchtigsten Arbeiter von der Arbeit abruft, um ihn nach kurzem Werk ruhen zu lassen? Würde nicht eine andere Art der Auszeichnung,

meinetwegen durch sechsfachen Lohn viel „vernünftiger“ sein? Ist es denkbar, dass ein König von Morgens 8 bis Abends 6 Uhr mit einem geschickten Arbeiter Hand in Hand umhergeht? Lauter Züge, die um der Deutung willen da sind, im Bilde stören sie, auf die gedachte Situation (den Fall eines frühen Todes eines ausgezeichneten Gelehrten) treffen sie zu: die Natur ist zu kurz gekommen. Im speciellen Teil werden wir noch einige solche rabbinische „Varianten“ zu evangelischen Parabeln einschalten: der Vergleich fällt nie zu ihren Gunsten aus, fast durchweg haben sie etwas Gemachtes; klar sind sie wol, auch übersichtlich, aber nicht wahr, nicht zwingend; ihre Ueberzeugungskraft reicht nicht entfernt an die der Parabeln Jesu heran: sie werden eben den Ton der Schule, den Zwang und die Pedanterie nicht los. Jothams und Nathans Fabeln sind besser, weil naiver, vollends zu Jesu Parabeln verhalten sie sich wie das Gemachte zu dem Geborenen.

Eine von Vorurteilen — philosemitischen wie antisemitischen freie Beobachtung der haggadischen Bestandteile des rabbinischen Schrifttums kann auch für unser Thema recht segensreich werden, weil sich zeigt: je ähnlicher die dortigen „Parabeln“ und Gleichnisse den evangelischen in Wirklichkeit sind, desto weniger vertragen sie eine allegorisirende Deutung, oder auch nur eine Vergleichung der einzelnen Bestandteile in Bild- und Sachhälfte. In Rabboth f. 143 b [1]) heisst es: „Ein Herr will einen Acker einem Diener anvertrauen, er bietet ihn einem nach dem anderen an und Alle erklären, dass ihre Kraft nicht hinreiche, ihn zu bebauen. Endlich findet er einen, der annimmt und verspricht Sorge dafür zu tragen. Wenn der Acker nun ungebaut und unfruchtbar bleibt, wen wird der Eigentümer dafür zur Rechenschaft ziehen? Nicht den, der es ablehnte ihn anzunehmen, sondern den, der den Auftrag übernahm. So bot der Herr das Gesetz allen Nationen der Erde an und alle antworteten: unsere Kräfte reichen dafür nicht hin. Blos Israel nahm es und blos Israel ist berufen Rechnung zu geben, wenn es dasselbe nicht erfüllt!“ Ein geübter Deuter würde hier anheben: Der Herr ist Gott, der Acker das Gesetz, die Knechte sind die Völker der Erde, der letztgefragte ist Israel, bauen heisst erfüllen. Aber die schlechthinige Identification verbietet das

[1]) „Parabeln, Legenden und Gedanken aus Thalmud und Midrasch, gesammelt von Prof. Gius. Levi, übertr. v. L. Seligmann“. 2. Aufl. 8° Lpzg. 1877, S. 183. Von den mir bekannten Werken dieser Art ist das genannte unstreitig das reichhaltigste und beste.

zwischenstehende „So“, und selbst an einer Vergleichung des Herrn mit Gott, des Gesetzes mit einem Acker kann dem Parabolisten nichts gelegen sein; er fragt ja am Schluss seiner Geschichte, will also ein Urteil herausfordern; er will nur beweisen, dass Gott ein Recht hat Gesetzesübertretungen bei Israel viel härter zu ahnden als bei den Heiden. Zu dem Zweck führt er seinen Hörern einen erdichteten Fall vor und lässt sie ihr Urteil über den bereitwilligen aber factisch doch ungehorsamen Knecht sprechen. So, fährt er dann fort, nun habt Ihr Euch das Urteil gesprochen, denn Ihr Israeliten stehet in gleichem Verhältnis zum Gesetz wie jener von Euch getadelte Knecht zum Acker. Die Regel, die da gilt, wird doch auch hier gelten. Genau, wie im Evangelium, z. B. Mt. 21, 28—32! Nützen kann die Geschichte nur dem, der sie buchstäblich nimmt, der sie eigentlich auffasst und sich überlegt; Beweise für einen Satz kann man doch nicht aus ihm selber, sondern nur anderswoher holen. Die Aehnlichkeit zwischen beiden Sätzen braucht nur auf dem Punkte zu liegen, mit dem es der Beweisende zu thun hat — das sind nie mehrere, das ist immer nur einer. Und das Gebrechen der meisten rabbinischen Parabeln ist eben, dass sie gern Alles ähnlich haben möchten, dass sie bei der Erfindung und Gestaltung falsche Ansprüche an ihren Stoff stellen und der Phantasie ein unerträgliches Joch aufladen, was sie erdichten, soll ein fremder Fall resp. Vorgang sein und zugleich ein Abklatsch des vorliegenden. Wer zu viel will, erreicht immer zu wenig.

Jesus hat auch hier das Maass getroffen. Er steht als Parabolist über der jüdischen Haggada. Seine Originalität ihr gegenüber ist durch seine Meisterschaft erwiesen. Nachahmer leisten nie Grosses, Unsterbliches. Die Phrase von der jüdischen Haggada als Lehr- und Nährmutter des Christentums ist töricht. Der Rabbine hat als solcher nur eine Lehrweise, die halachische. Der Schriftgelehrte ist durch seinen Namen schon gebunden jeder Originalität zu entsagen und nur ein Kanal zu werden für die jedem Schriftwort entströmende Weisheit. Die Haggada, die selbständige Einschmelzung von Goldbarren der Schrift in dem Feuer von Phantasie und Gemüt ist nicht ein Erzeugnis des rabbinischen, sondern des hebräischen Geistes. Familiare est Palaestinis ad omnem sermonem parabolas jungere, sagt Hieronymus, der doch auch die Sprache und Lehrart der Rabbinen kannte. Der Volkston ist es, der in solchen Bildern erklingt, im Haus und allerdings im hebräischen

Haus mit seinem innigen, fröhlichen, lauteren Familienleben ist die Haggada gewachsen und vor allem ihre Blüte, die Parabel; der Rabbi und seine Halacha ist ein Gewächs der Schule. Darum musste der jüdische Rabbi als Rabbi das haggadische Element verachten, aber als Mensch, als Kind seines Volkes kam er doch nie ganz davon los. Jesus hat nicht davon loskommen wollen; Gott hat ihn vor der Schule bewahrt; im Haus, in einem frommen hebräischen Hause ist er für seinen Beruf vorbereitet worden; den Ton des Hauses hat er hinausgetragen — nicht in die Schulen, von da wurde er bald verstossen, aber — auf die Berge Galiläas und an die freien Plätze am Seeufer und in jede Hütte, wo sich zwei oder drei versammelten, um seiner Rede zu lauschen. In seinen Parabeln ist er der Sohn Gottes, denn wovon sie handeln, was sie beleuchten, das ist das Himmelreich, das sind Gegenstände der oberen Welt, aber in seinen Parabeln gerade ist er auch des Menschen Sohn, ein Kind seines Volkes, der Hebräer, der die Sprache seiner Heimat am holdseligsten, am ergreifendsten zu reden verstand. Auch die Rabbinen (zu s. Zeit? und) nach ihm mussten dem Volke zulieb bisweilen diese natürliche Sprache reden. Einzelnen unter ihnen, die ein wärmeres Gemüt und eine kräftigere Phantasie bei allem Gesetzesstudium sich bewahrt hatten, lag zeitlebens diese Sprache ihrer Familie näher als die ihrer Schule — sie konnten an Jesum doch nicht heranreichen, teils weil jede Nation nur in einem Manne ganz verkörpert ersteht, teils weil stets die dumpfe Luft der Schule auf ihre Lungen drückte — es wirbelt zu viel Staub um ihre Köpfe, als dass das Herz rein und ganz zum Vorschein käme. Die Haggada ist nicht die Quelle, aus der Jesu seine Parabel schöpfte, sondern sie ist ein minderwertiges Product desselben echt-menschlichen, weil tiefnationalen Geistes, in dem Jesus festgewurzelt war, den Niemand glücklicher vertreten hat als er. In der Haggada redet halb der Israelit, halb der Rabbi, in Jesu Parabeln redet allein der Israelit, der Jude in seiner liebenswürdigsten Gestalt, der wahre ewige Jude.

Noch weniger beeinträchtigt wird Jesu Ruhm durch die buddhistischen „Parabeln“. Renan hat sie wol zuerst unbefangen zur Vergleichung mit den evangelischen herangezogen, und allerdings stehen sie denselben durch ihren rein religiösen Gehalt und durch die Weihe, die über ihnen liegt, noch näher als die jüdischen Parabeln. Doch verstehe ich Renan nicht so, als wollte er jenen gleichen Wert wie den Schöpfungen des christlichen Geistes zusprechen, und selbst

R. SEYDEL [1]) geht nicht soweit, seine dritte Quelle, neben Urmc. und Urmt., aus welcher unsere Evangelisten geschöpft haben sollen, welche aber ihren christlichen Stoff „in die Umrahmungen des buddhistischen Evangelientypus spannte," auch mit buddhistischen Parabeln auszustatten; wenigstens wagt er nicht, bei einer evangelischen Parabel Abhängigkeit von einer ähnlichen indischen zu behaupten. Ueber die Neigung des Buddhismus zu Gleichnisreden in allen ihren Spielarten und im umfassendsten Sinne kann man sich von ihm S. 224 f. orientiren lassen — selbst auf Säuleninschriften bedienen sich Inder der Gleichnisse — auch teilt die buddhistische Tradition mit der synoptischen die befremdliche Motivirung solches Gleichnisgebrauchs S. 225: „Die Leiter der Welt (die Buddhas) haben ihre Lehrgewandtheit in vielen Gleichnissen entfaltet; denn dies ist schwer zu verstehen für die, welche nicht unterrichtet sind." Dass aber Licht und Finsternis, Sonne, Wasser, Regen, Feuer, Bäume, Gras, Sesamkorn, Juwel, Vater und Kinder, Aussaat und Ernte dem Blick jedes Gleichniserfinders äusserst naheliegen, verhehlt sich auch SEYDEL nicht; und wenn er S. 230 ff. und 232 f. für den „verlorenen Sohn" (Lc. 15) und „den Blindgeborenen" (Joh. 9) zwei auffallendere Parallelen in „Lotus" cp. 4 S. 64 ff. und S. 82 ff. namhaft macht, so interessirt uns die letztere, wo zwar indischerseits eine Parabel in Frage kommt, bei Joh. aber eine reine Geschichte, hier wenig, und von der ersteren, wo AD. WUTTKE für christlichen, L. BÜCHNER natürlich für buddhistischen Ursprung — beide von der Voraussetzung der Abhängigkeit einer von der anderen — plädirt hatten, sagt SEYDEL mit Recht: „das Gleichnis des „Lotus" hat in Wahrheit mit dem christlichen nichts gemein, als dass ein ausgewanderter Sohn verarmt zurückkehrt, und vor allem ist die Tendenz der Vergleichung in beiden Parabeln eine ganz und gar verschiedene." Eine Schuld des Sohnes, ein neidischer älterer Bruder, eine sofortige Verzeihung und Restitution Seitens des Vaters ist in der indischen Erzählung nicht vorhanden; erst nachdem sich der Sohn lange Jahre hindurch bewährt hat, wird er vom Vater, der ihn gleich erkannt hatte, aber erst prüfen wollte, unter Beistimmung Aller zum Erben erhoben.

HAVET (a. a. O. IV S. 53) definirt erst die Parabel als „enseignement religieux, je dirai même théologique, exprimé par un image"

[1]) Das Evangelium von Jesu in s. Verhältnissen zu Buddha-Sage u. Buddha-Lehre. Lpzg. 1882. 8°.

und fährt dann nach einer Verweisung auf Mc. 13, 28 und Lc. 15, 11—32 als die Grenzformen dieser Redegattung fort: „l'enseignement bouddhique semble avoir créé cette parabole doctrinale.“ Und er schliesst seine Erörterung mit dem Satze (S. 54): „il faut croire que quelque chose de la parabole bouddhique s'était infiltré insensiblement jusqu'en Judée.“ Die Möglichkeit solch eines Zusammenhanges wollen wir, da der Buddhismus um fünf Jahrhunderte älter ist als das Christentum, keineswegs bestreiten. Ist doch das Urteil des Salomo (I Reg. 3, 16—28) schon von Th. Benfey: Pantschatantra I. Teil Leipzig 1859 S. 396 mit sehr auffallenden Parallelen versehen worden, die er dann in den Nachträgen des II. Teils S. 544 um eine fast wörtlich übereinstimmende in einer tibetanischen Uebersetzung heiliger buddhistischer Schriften bereichern konnte, so dass es keinem Zweifel zu unterwerfen ist, dass beide Urteile nur einen Ursprungsort haben und nach einem der beiden Länder, in welchen sie früh vorkommen, übertragen sind. Benfey hält für wahrscheinlicher, dass Indien der Ursprungsort sei, und man darf sein Urteil nicht unvorsichtig nennen. Selbstverständlich hat die Geschichte dort lange im Munde des Volks gelebt, ehe sie nach Westen drang und ehe sie im buddhistischen Vinaya schriftlich fixirt wurde.

Auch auf einem uns noch näher liegenden Gebiet hat zwischen Indien und dem Occident ein ähnlicher Austausch stattgefunden: viele äsopische Fabeln finden wir in indischen, besonders der buddhistischen Periode und Literatur entstammenden Schriftwerken. Hier hat jedoch Benfey (Pantschatantra I S. XXI) die Meinung ausgesprochen, dass die meisten Tierfabeln erst nach Indien eingewandert sind, ohne zu verkennen, dass einige auch von den im Abendland frühe verbreiteten genuin indisch sein mögen. Der Hauptunterschied zwischen den indischen (und von da aus sind alle Nachbarvölker aufs freigebigste mit diesen Stoffen beschenkt worden) Fabelconceptionen und den äsopischen besteht darin, dass, während das äsopische Kunstwerk die Tiere ihrem eigenen Charakter entsprechend handeln liess, die indische Fabel sie, ohne Rücksicht auf ihre specielle Natur gewissermassen wie in Tiergestalt verhüllte Menschen behandelte!

Diese Lösung der Verwandtschaftsfrage ist die allein zulässige; es ist verkehrt, die Alternative zu stellen: die Tierfabel kann nur entweder von Aesop oder in Indien erfunden sein. Vielmehr kann sie sehr wol an vielen Orten gleichzeitig oder doch selbständig entstanden sein, und es handelt sich nur darum, bei

stofflich congruenten Exemplaren Fall für Fall die Entlehnungsfrage zu stellen, sowie im Ganzen zu erkennen, wie sich das Genre auf jenem und auf diesem Boden ausbildet. Da noch keine stofflich unseren evangelischen Parabeln ähnliche auf buddhistischem Gebiet entdeckt worden ist, so ist eine Hypothese über das geheimnisvolle Band, das indische und christliche Parabeln umschliesst, Zeitvergeudung und nur ein Wort über den Charakter der buddhistischen Parabeln im Verhältnis zu den evangelischen am Platze. Wann und auf welchem Wege die ersten buddhistischen Parabeln in die Christenheit eingeführt sind, wissen wir ziemlich genau; der dem Johannes Damascenus zugeschriebene Roman: Βίος Βαρλαὰμ καὶ Ἰωάσαφ [1]) erzählt uns die Bekehrung des indischen Prinzen Joasaph durch den christlichen Einsiedler Barlaam. Der letztere sucht die Macht seiner Gründe durch Einfügung erdichteter Geschichten zu verstärken, die er παραβολαί nennt und unter welchen uns, zum ersten Mal! Arm in Arm mit den bekanntesten evangelischen Fabeln, vom Säemann S. 39, vom Unkraut S. 68, vom reichen Mann und armen Lazarus S. 72, von der Einladung zum Hochzeitsmahl S. 73, von den zehn Jungfrauen S. 73, mehrere der vorzüglichsten buddhistischen Parabeln begegnen. Sie sind seitdem durch die ganze Welt verbreitet, mehr noch als ihre evangelischen Schwestern, so die von dem König (ursprünglich Açoka, der berühmte Verbreiter des Buddhismus), welcher sich vor zwei schmutzigen Asketen auf die Erde wirft und sie verehrt [2]) S. 41 ff., von dem Flüchtling, der in höchster Todesgefahr munter an herabfallenden Honigtropfen leckt S. 112 ff. (durch Fr. Rückert's Bearbeitung: „Es ging ein Mann im Syrerland“ unsterblich geworden), von dem Manne, der drei Freunde hatte, zwei von ihm hoch geachtete, einen minder geschätzten, dem in der Stunde der Not aber nur der verachtete Hülfe leistete S. 114, von der Stadt, die immer einen fremden Bettler zum König machte, aber nach einem Jahr ihn unvorbereitet in's Elend hinaussandte S. 118, die Fabel von der entflohenen jungen Gazelle S. 157 u. a. m. Der Verfasser, der die Gabe zu erzählen besitzt, hat diese buddhistischen Legenden schon vielfach dem abend-

---

[1]) J. Fr. Boissonade, Anecdota graeca. Vol. IV. Paris 1832. 8°. S. 1–365. Ueber das Verhältnis des Romans zu seinem angeblichen Verfasser gedenke ich an anderem Orte zu handeln.

[2]) S. darüber E. Braunholtz: die erste nichtchristl. Parabel des Barlaam und Josaphat, ihre Herkunft und Verbreitung. Halle 1884. 8°. VIII. u. 110 S.

ländischen Geschmack angepasst, sie zusammengezogen, sie gänzlich in die Form der evangelischen Parabeln gegossen (z. B. S. 111 f.: τοὺς τοιούτῳ δουλεύοντας ἀπηνεῖ καὶ πονηρῷ δεσπότῃ ὁμοίους εἶναι δοκῶ ἀνδρὶ φεύγοντι ἀπὸ προσώπου μαινομένου μονοκέρωτος ὃς . . . περιπέπτωκε βόθρῳ, worauf die Erzählung selbständig fortfährt. S. 113 nennt er die σαφήνεια dieser ὁμοίωσις (S. 114 statt dessen ἡ παραβολή): Ὁ μονόκερως τύπος ἂν εἴη τοῦ θανάτου, ὁ δὲ βόθρος ὁ κόσμος ἐστί, ὁ δράκων τὴν φοβερὰν εἰκονίζει τοῦ ᾅδου γαστέρα u. s. w.). Trotzdem kann ein unbefangener Vergleich nur zu dem Urteil führen, dass die evangelischen Parabeln ihre buddhistischen Rivalinnen an Einfalt, an Durchsichtigkeit, an Uebersichtlichkeit und an Naturwahrheit weit übertreffen. Der Inder vermag nicht Bild und Gedanken auseinanderzuhalten, so mischt er Züge ein, die nur in der Deutung ihr Existenzrecht haben; er schwankt hin und her zwischen Fabel und allegorischer Erzählung; zudem ist er breit, schachtelt gern eine Geschichte in die andere ein; die Phantasie überwuchert den Acker, auf dem doch Früchte für Kopf und Herz gezogen werden sollten: durch die Fülle der Bilder, durch die Menge der Worte geht die Anschaulichkeit und die überführende Kraft der Parabel leicht ganz verloren[1]). Selbst HAVET gesteht zu, dass die Parabeln

[1]) Um dem Leser ein Urteil zu ermöglichen, übersetze ich hier wörtlich die dritte der ausserchristlichen Parabeln des genannten griechischen Romans S. 114 ff.: „Wiederum sind die, so die Freuden des Lebens lieb haben und an seiner Süsse sich ergötzen und das Zerfliessende und Schwache dem Zukünftigen und Unerschütterlichen vorziehen (wie breit ist schon diese Titulatur) einem Menschen ähnlich, der 3 Freunde hatte, von denen er zwei grenzenlos verehrte und ganz ihrer Liebe lebte, bereit bis zum Tode für sie einzustehen und hinzugeben; gegen den dritten aber hegte er ziemliche Geringschätzung (πολλὴ καταφρόνησις gegen einen Freund!) würdigte ihn weder einer Ehrenbezeugung, noch jemals der pflichtmässigen Liebe, bewies immer nur eine geringe oder ganz tote Freundschaft gegen ihn. Da nehmen ihn auf einmal ganz unerwartet furchtbare Soldaten fest, um ihn in grösster Eile vor den König zu führen, damit er sich verantworte wegen einer Schuld von 10 000 Talenten (!). In seiner Angst sucht er nun einen Helfer, der ihm beistehen könne bei der furchtbaren Abrechnung vor dem Könige. Da lief er denn zu seinem ersten allerintimsten Freunde und sagte: Lieber Freund, du weisst, dass ich stets mein Leben für dich eingesetzt habe, nun bitte ich dich um Hülfe an diesem Tage, da mich die Not umfängt. Wie weit wirst du dich nun heute meiner annehmen, und welche Hoffnung darf ich auf dich, Geliebtester, setzen? Der aber antwortete und sprach: Ich bin nicht Dein Freund, Mensch, ich kenne Dich gar nicht. Ich habe andere Kameraden, mit denen ich heute feiern muss, um sie zu Freunden für die Folgezeit zu erwerben. Ich will Dir aber da ein paar Lappen geben, die magst Du auf Deinen Weg mitnehmen, sie werden Dir freilich nicht

des „Lotus“ in jedem Sinn von den evangelischen weit abstehen. La forme est exorbitante, comme elle est dans toute la littérature

---

das mindeste nützen. (Welch eine unnatürliche Antwort, wozu die Entschuldigung und die Abspeisung mit einer vom Geber selbst für wertlos erklärten Gabe!) Irgend welche andere Hoffnung darfst Du auf mich nicht setzen. Als jener das gehört und so an seiner auf diesen gesetzten Hoffnung verzweifelte, geht er zu dem anderen Freunde und sagt: lieber Kamerad, erinnere Dich, wie viel Ehre und Gunst ich Dich habe geniessen lassen; heute, wo ich in Kummer und schweres Unglück geraten bin, bedarf ich Deines Beistandes. Lass mich sofort wissen: Wieviel Mühe kannst Du an mich wenden? Der aber erwidert: Ich habe heute nicht Musse für Dich zu streiten. Denn auch ich bin in Sorgen und Umstände verwickelt, die mir Kummer bereiten. Doch will ich ein wenig mit Dir gehen, wenn ich Dir auch nichts nützen werde und dann rasch nach Hause zurückkehren, um mich mit meinen eigenen Sorgen zu befassen. Mit leeren Händen von Beiden heim kommend und gänzlich ratlos, verwünschte er sein eitles Vertrauen auf seine undankbaren Freunde und die nutzlosen Qualen, die er aus Liebe zu ihnen erduldet hatte. Da geht er zu seinem dritten Freunde, den er nie beachtet, noch zur Teilnahme an seinen Freuden geladen hatte, und spricht zu ihm mit beschämter und niedergeschlagener Miene: Ich darf eigentlich nicht den Mund vor Dir aufthun, ich weiss ja, Du kannst Dich nicht einer von mir je empfangenen Wolthat erinnern oder auch nur freundschaftlichen Verhaltens. Aber da mich ein schweres Leid betroffen hat, und ich nirgends bei den anderen Freunden eine Hoffnung auf Rettung erhalten habe, bin ich zu Dir gekommen mit der Bitte, mir, wenn Du es vermagst, ein klein wenig Hülfe zu leisten. Schlage es mir doch nicht ab aus Zorn über meine Undankbarkeit! (? Von einer solchen war uns nichts mitgeteilt worden!) Der antwortet mit heiterem und freundlichem Angesicht: Ja ich erkenne Dich an als meinen intimsten Freund (wie befremdlich!) und jener Deiner geringen Wolthat eingedenk (?) will ich Dir sie heute mit Zinsen vergelten. Fürchte Dich also nicht und sei nicht ängstlich, denn ich werde vor Dir hergehen und den König für Dich bitten, dass er Dich nicht in die Hände Deiner Feinde überliefere. Sei guten Muts, Geliebtester und lass' das Trauern!

Da ward jener ganz zerknirscht und sprach unter Tränen: Wehe, worüber soll ich zuerst klagen, zuerst weinen? Soll ich meine eitle Hingebung an jene undankbaren, unfreundlichen und falschen Freunde bereuen? Oder meine wahnwitzige Undankbarkeit bejammern, die ich gegen diesen wahren und echten Freund bewiesen? — Die σαφήνεια dieses λόγος lautet S. 117 f.: Der erste Freund ist der Ueberfluss an Mammon und der Drang nach Erwerb, um deswillen der Mensch sich in tausend Gefahren stürzt und viele Qualen erduldet; wenn aber die letzte Stunde geschlagen hat und der Tod kommt, nimmt er von alldem nichts ausser ein paar unnütze Lumpen zur Bestattung mit. Der zweite Freund sind Weib und Kinder und die übrigen Anverwandten und Genossen, denen wir so fest und hartnäckig ergeben sind, dass wir unsern Leib und Seele aus Liebe zu ihnen oft zurücksetzen, und doch hat in der Todesstunde noch Keiner Hülfe von ihnen empfangen, sondern sie geben ihm wol das Geleit bis hin zum Grabe, dann kehren sie rasch um und gehen an ihre eigenen Geschäfte und

de l'Inde: rien n'y est dit qu'avec un procédé d'amplification perpétuelle. Le fond est de la subtilité la plus raffinée; ce n'est pas un discours pour les simples, mais pour des moines nourris dans leur retraite de laborieuses méditations. Il faut une grande patience pour les lire. Sehr treffend spricht er dem gegenüber von causerie familière in den Parabeln Jesu. SEYDEL gesteht noch in den ältesten Bestandteilen, dem echten Kern der Lotus-Parabeln „ziemlich geschwätzige Ausführung" (S. 225) zu, die Einbettung leide vollends an leerem, ermüdendem, oft kindisch-senilem Wortschwall und an zügelloser Fabelei: Masslosigkeit und zuviel Tendenz sind die Hauptgebrechen der buddhistischen Parabeln; durch beides wird ihr didaktischer Wert ungemein beeinträchtigt. Man merkt die Absicht zu früh und zu stark und wird verstimmt, die Verstimmung wächst, weil bald die Langeweile dazu kommt. Der Sinn für Naturwahrheit fehlt allen Producten des indischen Geistes, während ihn Jesus so fein ausgebildet besass: dort ein Meer von durcheinander wogenden Bildern, dessen Oberfläche in tausend Farben funkelt, aber ruhelos schaukelt es den Kahn des betrachtenden Geistes hin und her — hier ein Bach, aus klarer Quelle entflossen, der wie ein Silberfaden die Ebene durchzieht, aber er befruchtet das Land zu beiden Seiten und labt seine Bebauer. „Der Orientale sucht durch Künstlichkeit und Künstelei zu gefallen," meint Göthe in den Noten zum West-Oestlichen Divan neben vielen anderen ausgezeichneten Bemerkungen über die Eigentümlichkeit morgenländischer Dichtkunst; auch in den Parabeln der mohammedanischen Dichter, zumal Persiens, finden wir

---

Besorgungen und bedecken seine Grabstätte mit Vergessenheit, so wie das Grab den Leib des einst Geliebten bedeckt. Der dritte Freund dagegen, der geringgeschätzte und lästige, der nicht besuchte, sondern gemiedene und fast widerwärtige, ist der Chor der guten Werke, als Glaube, Hoffnung, Liebe, Wolthätigkeit, Menschenfreundlichkeit und die übrigen Tugenden: der geht vor uns her, wenn wir den Leib verlassen, um den Herrn für uns zu bitten, und befreit uns von unsern Feinden, den grimmigen Tributforderern, welche in der Luft (ἀέρι dem Wohnsitz der Dämonen) eine bittere Abrechnung veranstalten und uns grimmig zu fangen suchen. Das ist der wolgesinnte gütige Freund, der auch unser geringes Gutthun im Gedächtnis behält und vollauf mit Zins heimzahlt".

Wer diese Parabel aufmerksam liest, wird den sittlich-religiösen Gedanken, dem sie dient, allerdings in ihr verkörpert finden; aber ich frage den Leser, ob er ihn auch ohne die Deutung zu hören, finden würde, ob die erdichtete Erzählung zu ihrem Rechte kommt, ob hier die Wahrscheinlichkeit des Angeschauten tadellos ist, ob er sie z. B. mit Mt. 18,23 ff. auf gleiche Stufe stellen kann.

die Neigung zu Uebertreibung, zu Abschweifung, zu Bilderaufhäufung — niemals zum Vorteil des darzustellenden Gedankens, wenn auch vielleicht sehr nach dem Geschmack jener märchensüchtigen Völker. THOLUCK sagt (Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik Berlin 1825. S. 38): „Das Morgenland ist Gefühl und Bild, das Abendland Gedanke; das Morgenland ein in magnetisches Hellsehen versunkener Prophet, das Abendland ein kundereicher, Himmel und Erde durchstreifender Cicerone.“ Jesus besass den Schwung eines Propheten, war von tiefem Gefühl und reich an Bildern, und doch ist ihm der Gedanke das Höchste, und unter seiner Führung lernt man Himmel und Erde kennen; in seinen Parabeln wird die Freude des Morgenländers an bunten Bildern, wie das Sehnen des Abendländers nach klaren Gedanken zufriedengestellt, er gehört wirklich nicht einer Nation oder einem Völkerkreise nur an: seine hohe Originalität steht über den Gegensätzen: darum dürfen wir fortfahren, ihn des Menschen Sohn zu heissen und Gottes Sohn, denn durch ihn ist wahr geworden, soll wahr werden, was der Dichter singt:

Gottes ist der Orient
Gottes ist der Occident
Nord- und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände.

Fassen wir die Resultate dieses Abschnitts zusammen. Jesus hat in seinen Parabeln „Meisterwerke volkstümlicher Beredtsamkeit“ uns hinterlassen. Als Meister bewährt er sich hier im Sinne der Kunst; soweit wir bis jetzt wissen, ist Höheres und Vollendeteres auf diesem Gebiete gar nicht zu leisten. Allen Ansprüchen, welche aus Wesen und Zweck der Parabel sich ergeben, genügt er auf's beste; der pädagogische Zweck wird erreicht und der immanente rhetorisch-ästhetische unbewusst ebenfalls. Diese Parabeln überzeugen, sie nehmen den anschauenden Sinn gefangen, rühren das Gemüt, entwaffnen oder bewaffnen den Willen. Der Meister ist bei Niemandem in die Schule gegangen, hat auch Niemandem Farben oder Pinsel gestohlen; was er gibt, hat er allein erfunden: was nicht ausschliesst, dass Andere vor oder nach ihm Aehnliches erfinden konnten. Nicht nur in Bezug auf Jesum sind diese seine Parabeln äusserst wichtig und wertvoll; sie sind es selbst, abgesehen davon, dass seiner Persönlichkeit ein absoluter Wert zukommt; ihre Originalität, ihre Mannigfaltigkeit, ihre Schlichtheit, ihre Natürlichkeit, ihre treffende Formulirung sind entzückend. GALL hat seiner

Zeit für die Fähigkeit, in Parabeln zu reden, ein besonderes Scharfsinnorgan constatirt, das „in der Mitte am obersten Teil der Stirn“ gelegen, „als eine längliche von oben bis zur Mitte herablaufende Erhöhung sich zeigt,“ unserer Zeit steht besser an HASE's Urteil [1]): „Es war das ein Talent, auch eine der Gottesgaben zu seiner welthistorischen Bestimmung, und man hätte nicht nötig, ein Aergernis daran zu nehmen, wenn auf den hohen Gottessohn angewandt würde, was ein etwas verzogener Goldsohn Gottes auf anderem Gebiet von seinem Erbe gerühmt hat: „vom Vater hab' ich ernstes Denken, vom Mütterchen die Lust zum Fabuliren,“ nämlich „das Fabuliren der Parabeldichtung im alleinigen Dienste des Gottesreiches.“

V. Die Aufzeichnung der Gleichnisreden Jesu.

Es soll hier nicht etwa wiederholt werden, was über den Wert, d. h. die Zuverlässigkeit unserer Quellen für die Reden Jesu oben erörtert wurde, sondern nach der Beschreibung des Gegenstandes selber sollen die Grundlinien seiner Geschichte entworfen werden; nachdem wir zugesehen haben, was die παραβολαί in ihren verschiedenen Beziehungen und von verschiedenen Punkten aus betrachtet sind, wollen wir auch zusehen, wie es ihnen ergangen ist. Von selbst zerfällt ihre Geschichte in zwei ungleiche Hälften, die ich als Aufzeichnung und Auslegung unterscheide, obwol eins in's andere hinüberspielt; aber eine Grenze wird doch deutlich gebildet durch den Moment, wo unsere Evangelien kanonische Geltung erhielten, und so der Text gegeben war, mit dem man sich durch Erklärung abfinden musste, an dem man nicht mehr wie die vorigen Geschlechter äusserlich etwas ändern konnte. Wir besprechen die Periode, in welcher diese Aenderungen noch möglich waren. Ihre Wirklichkeit ist durch die Differenz der Parallelen auf ewig documentirt; es bleibt die Frage: in welcher Weise, aus welchen Principien hat eine Umarbeitung, eine Aenderung stattgefunden? In welchem Grade, könnte ich hinzufügen, aber das ist teils nur durch Detailuntersuchung festzustellen, teils bereits im ersten Abschnitt dargelegt, teils endlich weit weniger wichtig als die Erkenntnis der treibenden, eine Wandlung dieses Stoffes veranlassenden Kräfte oder Wünsche. Das Be-

---

[1]) Protest. Kirchenzeitg. 1879 Nr. 23: „Schriftwort und Gotteswort“ II.

wegende müssen wir aufdecken, so wird uns die Bewegung nach Charakter und Höhe schon klar werden.

Ich glaube bei einer Vergleichung der Parabeln unter einander, namentlich der in mehrfacher Redaction uns erhaltenen zwei Richtungen wahrzunehmen, in welchen die Ueberlieferung an den Parabeln Jesu fortgearbeitet hat, eine ausmalende und eine ausdeutende. Beides geschah zuerst blos in der Phantasie des Berichterstatters; aber es übte selbstverständlich Einfluss auf die Wahl seiner Worte; er erzählte die Gleichnisse, wie es ihm am schönsten däuchte. VAN KOETSVELD I S. LIII meint: „Die Evangelisten folgten wol unwillkürlich ihrem Geschmack; aber die geschichtliche Treue ging ihnen doch über alles. Vor allen Dingen wollten sie das Bild ihres Herrn getreu widergeben und seine Worte aufbewahren.“ Ich bezweifle ihre Redlichkeit keineswegs, und bin von ihren guten Absichten so überzeugt wie VAN KOETSVELD; aber die Begriffe von geschichtlicher Treue sind in verschiedenen Zeitaltern und bei verschiedenen Völkern sehr verschieden; was man rein objective Berichterstattung nennt, können wir bei Semiten, bei Zeitgenossen des Livius und Sueton und Tacitus, bei relativ ungelehrten Männern, bei glühenden Parteigängern nicht erwarten, und an bewusste Fälschungen denken wir wahrlich nicht, wenn wir durch den Thatbestand abweichender Formulirung ein und desselben Jesuswortes in den Evangelien uns gezwungen sehen, auch die Wirksamkeit der Subjectivität in Rechnung zu ziehen. Weitere Ausmalung, Detaillirung ist das erste, äusserst naheliegende Streben, das hier auf Schritt und Tritt zum Vorschein kommt. Jesus mag in der Säemannsparabel gesagt haben: Ein Teil des Samens fiel auf den Weg und ward von den Vögeln gefressen Mc. 4, 4, Mt. 13, 4; Lc. 8, 5 fand, dass der Weg doch wol begangen wird und gerade dies dort jedes Wachstum hindert; flugs schob er ein καὶ κατεπατήθη. Das psychologische Motiv hierfür ist ja durchaus verständlich. Wer Reden eines Anderen wiedererzählt, zieht mit innerer Notwendigkeit die Linien dicker, zeichnet die Umrisse gröber heraus, trägt stärkere Farben auf. Er möchte denselben Effect wie einst der Redner erzielen; was ihm an Unmittelbarkeit, an Gunst der passenden Gelegenheit und Stimmung, an Vorbereitung durch einen genauen Zusammenhang im Redeganzen abgeht, muss er unwillkürlich durch formale Verstärkungen nachzuholen suchen. Jeder hat dies tausendmal an sich beobachtet. Erzählt man doch sogar selbsterlebte Ereignisse dem Zehnten entschieden kolossaler und sozusagen aussergewöhnlicher als dem Ersten. Deswegen braucht keine böse

Absicht oder auch nur Bewusstsein um dieses Steigern vorhanden zu sein. Es ist das ein ganz natürlicher Process. Bei der Reproduction bildlicher Reden ergibt sich demgemäss genauere Ausführung der Einzelheiten, schärfere Contrastirung, Hinzufügung neuer Gesichtspunkte zur Belebung des Gedankens und zur Hervorhebung der Aehnlichkeit u. s. w. Lässt bei Mt. der Hirte die 99 Schafe ἐπὶ τὰ ὄρη, bei Lc. lässt er sie ἐν τῇ ἐρήμῳ, damit noch crasser heraustrete, wie alles Interesse des Hirten durch die Sorge um das eine verlorene Schäflein absorbirt wird und für die anderen selbst die Wüste ihm gut genug ist. Wird in Mc. 2,21 Mt. 9,16 von dem Aufnähen eines neuen Flicken auf einen alten Rock gesprochen, weil das ungewalkte Zeug sich allmählich zusammenzieht, und der Riss dann grösser wird, so übertreibt Lc. die Torheit, indem er den Flicken zu solchem Behuf aus einem neuen Rock herausschneiden lässt.

Hierbei sind zweierlei Erscheinungen möglich. Der Veränderer kann selbst ein ästhetisch gebildetes, richtig nachempfindendes Gemüt haben, dann wird er mit seinen Zusätzen in der Linie bleiben, die der Dichter selbst eingeschlagen hatte, wird vielleicht das Bild, das er noch mit den Sinnen auffasst, dem Anschauungsvermögen seiner Leser noch näher rücken, durch ein paar Worte mehr halbklare Stellen vollends in's Licht setzen, und Misverständnisse, die ihm irgendwie möglich dünken, nun unmöglich machen. Der Bearbeiter kann aber auch eine überwiegend reflectirende Natur sein, der die Bilder nur noch durchdenkt, ohne sie seinen Sinnen vorzustellen. Dann passirt ihm sicherlich, dass er das Bild durch Auftragen neuer und stärkerer Farben hinsichtlich seiner Anschaulichkeit schädigt, ja dass er Dinge einmischt, die nicht mehr angeschaut werden können, ohne Widersinn zu ergeben. Die Nichtursprünglichkeit solcher Züge kann man unbedenklich behaupten; wenn ich einen Bauplan selber entworfen habe, werde ich doch nicht freiwillig durch eine arge Stilwidrigkeit ihn um alle Wirkung bringen. Die Geschichte der Fabel bringt Belege in Menge. Die Mäuse beschliessen, um nicht immer zu unterliegen, im Streit gegen die Wiesel, sich Oberste zu erwählen, die die Schlacht leiten. Beim nächsten Treffen wenden sie sich trotzdem rasch zur Flucht und entschlüpfen in ihre Löcher, nur die Obersten werden gefangen genommen, weil sie durch ihre Amtsinsignien behindert, durch die kleinen Oeffnungen nicht hindurchgelangen. Babr. f. 31 beschreibt uns diese Insignien — recht sachgemäss und vorstellbar — als Hälmchen: λεπτὰ πηλίνων τοίχων κάρφη

μετώποις ἁρμόσαντες ἀκραίοις; bei „Aesop“ f. 291 (Halm) und Phaedrus IV, 6 binden sie sich Hörner an; eine Vergröberung, durch welche zwar ihr Unglück ganz einleuchtend zu werden scheint, welche aber im Grunde genommen unwahrscheinlich ist; wie kommen Mäuse zu Hörnern? Oben haben wir die Parabel vom Fuchs und Igel besprochen; Tiberius hätte sie ausgezeichnet brauchen können, um seine Praxis in der Provinzialverwaltung zu rechtfertigen, aber nach Iosephus Antiqu. XVIII „erzählte er die Geschichte eines in der Sonnenhitze liegenden Verwundeten, von dessen nacktem Körper ein Vorübergehender Mücken und Fliegen abwehren wollte. „Lasse sie doch,“ rief der Verwundete, „sie sind schon voll und schmerzen nicht mehr! Sind sie erst weg, so werden andere kommen, die auf's Neue zu saugen anfangen“ [1]). Jeder sieht ein, dass das nur eine andere Version der Fabel vom Fuchs und Igel ist. Beim ersten Blick möchte man sagen, eine vorzüglichere Version, denn der verwundete Mensch in der Sonnenhitze, der Mücken und Fliegen nicht abgewehrt haben will, fällt mehr auf als ein Fuchs in der Grube mit gleichem Entschlusse; aber die Veränderung, die stärkere Contraste, dickere Farben wählte, ist in Wirklichkeit keine glückliche zu nennen. Dass nicht erzählt wird, wie der Mann dazu kam, nackt und verwundet in der Sonne zu liegen, ist eine Kleinigkeit; aber billig wundert man sich, dass der Vorübergehende sein Mitleid auf ein Fortscheuchen der Insekten beschränkt. Beim Igel ist das anders; der vermag einem Fuchse nicht wesentlich zu helfen; er bietet sich zu der Erleichterung an, die ihm allein möglich ist: der Umarbeiter hat durch die Verwandlung von Fuchs und Igel in Menschen eine tüchtige Unwahrscheinlichkeit, einen Anstoss in die Geschichte hineingebracht.

Seit Lessing ist allbekannt die Fabel von dem Hunde, der, ein Stück Fleisch im Maule, sein Bild im Wasser zu sehen bekommt, und in der Meinung, einen anderen Hund vor sich zu haben, gierig nach dessen Bissen schnappt, dabei aber seinen eigenen fallen lässt und im Wasser verliert. Hier lesen wir bei Aesop (f. 233 Halm): κύων κρέας ἔχουσα ποταμὸν διέβαινε, bei Aphthonius (und in orientalischen Formationen derselben Fabel): κρέας ἁρπάσασά τις κύων παρ' αὐτὴν διῄει τὴν ὄχθην u. s. w. Demnach geht der Hund entweder am Uferrand entlang oder wol auf einem Steg über den Fluss. Hierbei musste er in dem ruhigen Wasser natürlich sich

[1]) So Holtzmann in Schenkel's BL. II, S. 480.

spiegeln. Phaedrus dachte, διέβαινε seiner Vorlage sei doch allzu farblos, wollte es anschaulicher machen und schrieb:

> Canis per flumen carnem dum ferret natans
> Lympharum in speculo vidit simulacrum suum.

Er ahnte nicht, welch schlechten Streich er der Fabel gespielt hatte: wenn ein Hund schwimmt, schlägt er rings um sich solche Wellen, dass von einer Abspiegelung nicht die Rede sein kann. Angesichts dieser Analogieen werden wir ein Recht haben, unnatürliche, unwahrscheinliche Züge innerhalb sonst vollendeter Parabeln für nicht ursprünglich zu halten, sondern, wenn ein anderes Motiv nicht näher liegt, für Zuthaten des Evangelisten, welcher ungeschickt auszumalen, zu verdeutlichen versuchte. Nur soll das nicht heissen, dass alle Zuthaten der Evangelisten ungeschickt sein mussten und das Passende und Treffende samt und sonders Jesu zugehöre; blos soviel steht fest: In Zügen, welche gegen die Wahrscheinlichkeit verstossen, werden wir zunächst immer Verdacht hegen, dass sie nicht von dem ursprünglichen Autor herstammen, sondern von einem wolmeinenden aber fehlgreifenden Berichterstatter. In der Parabel vom verlorenen Schaf beschränkt sich Mt. 18, 13 auf die Versicherung: Der Mann, wenn er sein Schäflein gefunden hat, freut sich darüber mehr als über die 99 wolbehaltenen. Lc. 15, 5 veranschaulicht die Freude: εὑρὼν ἐπιτίθησιν ἐπὶ τοὺς ὤμους αὐτοῦ. Ist das nicht treffend? Ist es aber bestimmt ursprünglich, keinenfalls von Lc. zugesetzt? Warum hat denn Mt. diesen schönen Gedanken fallen lassen?

Ich gebe zu, auch Kürzungen können vorgekommen sein, die Evangelisten gingen schneller über Abschnitte ihrer Vorlagen hinweg, die ihnen weniger Interesse einflössten, sie resümirten dann kurz; aber das ist kein Princip, sondern mehr Zufall, wie Gedächtnisfehler, Abschreibeversehen oder Misverständnisse, während die ausmalende Erweiterung systematisch betrieben werden kann aus Freude an dem Bilde, aus einem natürlichen inwendigen Trieb der Activität: daher wird unter zwei oder drei Parallelreferaten fast immer das kürzeste am authentischsten sein. Und was die Parallelen uns hierüber lehren, werden wir beherzigen auch für die zahlreichen Parabeln, die nur in einer Version vorliegen: um so mehr, als insbesondere Lc. Neigung zum Ausmalen vielfach beweist, werden wir seinen verlorenen Sohn nicht Silbe für Silbe Jesu zuschreiben, sondern des Jüngers weitergestaltende Hand anerkennen in der ausnehmend ausgedehnten Dichtung, namentlich in Reden wie 15, 22 ff., wo die Freude des Vaters beim Wiedersehen sich äussert.

Wichtiger und folgenreicher als dieser Trieb ist innerhalb der Tradition der andere gewesen, der auf allegorisirender Deutung beruht und Züge einschiebt, welche diese Deutung anempfehlen, ja notwendig machen. Manchmal kann man zweifeln, ob eine Wendung diesem oder dem vorher besprochenen Streben ihr Dasein verdanke. Wenn Mc. in der Säemannsparabel auch beim guten Acker dreifachen Erfolg specialisirt, Lc. einfach mit ἐποίησεν καρπὸν ἑκατονταπλασίονα sich abfindet, so könnte dies, vorausgesetzt, dass Lc. das Ursprüngliche bietet, nur ausmalend sein, denn die erfreuliche Grösse des Ertrages tritt einem dadurch lebendiger vor Augen; es könnte aber auch auf die Erfahrung hinweisen sollen, dass unter den ἀγαθοί ebensoviel Unterschiede wie unter den πονηροί anzutreffen sind, nicht Jedem gleichviel gegeben ist, und dann von der allegorisirenden Auffassung inspirirt sein, welche bei dem Samen und dem Acker schon nichts Anderes dachte als Gottes Wort im Menschenherzen. Hier gilt es Vorsicht üben und oft nicht entscheiden, um nicht unrichtig zu entscheiden. Genug Fälle bleiben übrig, die ein unanfechtbares Zeugnis dafür ablegen, dass die hochgehenden Wellen der Allegorese recht viel Sand an das Ufer des ursprünglichen Parabelbestandes hingewälzt haben. Schon in der Säemannsparabel selber würde Mc. — auch wenn die Deutung bei ihm fehlte — verraten, dass er sie erzählt unter dem Gefühl, hier nicht von einem gewöhnlichen Acker, sondern von menschlichen Hörern des Wortes zu handeln; sein εὐθύς beim Aufgehen des auf Felsiges gefallenen Samens und seine Begründung dafür: διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς haben etwas Ueberzeugendes doch nur, wenn man sofort die geistige Fassung im Sinne hat, werden also auch aus dieser Fassung geboren worden sein. Dass das Korn beim Aufgehen der Sonne verbrannt wird, ist unter den Verhältnissen der Natur eine Trivialität oder unwahr; wenn die Sonne aber eine Metapher ist für θλῖψις und διωγμός, so ist das εὐθὺς σκανδαλίζονται = καυματίζονται ganz treffend. Bei der Gastmahlsparabel beschreibt Mt. 22, 5 die Wirkung der Einladung also: οἱ δὲ ἀμελήσαντες ἀπῆλθον, ὃς μὲν εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν, ὃς δὲ ἐπὶ τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ. Lc. 14, 18—20 hat statt dessen eine breite Ausführung, wie sich die Gäste entschuldigen, sicher ein ausmalender Zusatz von seiner Hand. Dagegen fährt Mt. v. 6 fort: οἱ δὲ λοιποὶ κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν; worauf der beleidigte König schwer Rache nimmt. Als Zusatz ist das charakterisirt nicht blos dadurch, dass Lc. nichts davon weiss: v. 5 hatte uns auf nichts Derartiges vorbereitet; wie unpassend: „Die

Uebrigen aber," nachdem v. 5 von den Gästen schlechthin berichtet hatte: „sie gingen fort!" Mit dem Zusammenhang verträgt dies Totschlagen der Boten sich so schlecht, ist so unvorstellbar, nachdem sie eine freundliche Einladung erhalten, dass es überhaupt nur ausgesprochen werden konnte von einem, der hier nicht an wirkliche Gäste eines irdischen Potentaten dachte, sondern an das prophetenmörderische Israel, welches die Liebe seines Gottes frech von sich wies.

Eine gute Allegorie darf übrigens nicht einmal solche Stellen enthalten, die die Schranken des Bildes brüsk durchbrechen; der Parabel sind sie so fremd, dass sie sie in ihrem innersten Wesen aufheben. Sie soll ja gerade durch ihre durchsichtige Klarheit etwas leisten, ein Urteil hervorlocken, das unumwunden in einer bestimmten Richtung gefällt werden muss, weil der Fall so unzweifelhaft ist; wie wird ein Parabolist sich selber mit solchen Klötzen und Felssteinen den Weg verrammeln? So unbegreiflich aber auch derartige Zuthaten in den παραβολαί Jesu wären, so wolbegreiflich sind sie aus dem Munde derer, die seine Parabeln nacherzählten. Einmal historisch angesehen, denn bald nach dem Abschluss des Kanons ist die Behandlung der Parabeln als reiner Allegorieen so allgemein, und so consequent wird Wort für Wort spiritualisirt, dass die Kirche bereits eine gute Weile auf der Strasse marschirt haben muss, ehe sie sich darauf so sicher zu fühlen vermochte. Die ausdrücklich als Deutung gegebenen Abschnitte Mc. 4, 14—20 c. par. und Mt. 13, 37—43 bestätigen diesen Schluss a posteriori, auch insofern, als augenscheinlich von Mc. 4, 14 ff. bis Mt. 13, 37 ein beträchtlicher Fortschritt in rücksichtsloser Metaphorisirung alles Parabolischen gemacht ist. Wir sehen aber noch tiefer. Der Hang bei vergleichender Rede zu allegorisiren liegt uns bis heute im Blute. Wir scheuen uns ein Sprüchwort wie: „Den Sack schlägt man und den Esel meint man," oder: „Quod licet Jovi non licet bovi" Respectspersonen gegenüber anzuwenden, warum? Weil wir Jene nicht so nahe an Esel oder Rind heranbringen möchten. Vielleicht ist unter dem Einflusse des N. T. und der an Mc. 4, 14 ff., Mt. 13, 37 ff. orientirten Parabeldeutung diese Vorliebe grossgewachsen, wenn nicht, so wäre der Zug zum Allegorisiren auch des gar nicht dazu Gemünzten als allgemein menschlicher nachgewiesen. Indes brauchen wir für unseren Gegenstand nicht bei allgemeinen Erörterungen stehen zu bleiben. Man allegorisirte die παραβολαί Jesu, einfach aus übergrosser Ehrerbietung. Einem einzigen Gedanken sollten ganze Perikopen von

Christo gewidmet worden sein? Nein, jedes Wort, jeder Satz wenigstens musste seine besondere Bedeutung haben, und was so alltäglich klang, dass Jeder es hätte vor- oder nacherzählen können, musste in seinem Munde desto tieferen Sinn besitzen. Wenn Holtzmann von der allegorischen Auslegung überhaupt äussert: „Ihr Grund ist zu suchen in der Ehrerbietung vor dem inspirirten Gotteswort, welches fordert, dass jede Bibelstelle sich unmittelbar auf die Seligkeit des Menschen und die Offenbarung himmlischer Geheimnisse beziehe und nichts Geringes, Alltägliches, Unangemessenes enthalte, dann aber in dem (unbewussten) Verlangen, die eigenen Gedanken im göttlichen Wort wiederzufinden,“ so hat er damit exact die Motive beschrieben, welche die allegorische Interpretation und im Gefolge davon sofort Redaction der Jesusparabeln herbeiführten. Wenn ein van Koetsveld es auf den faden Rationalismus der Zeit schiebt, dass ein Mann wie Lor. Bauer in jeder Parabel nur einen religiösen Gedanken ausgedrückt sehen wollte, wenn er darin eine aus eigener Armut zu erklärende mutwillige Aussaugung und Herabdrückung des unendlich reichen Gotteswortes beklagt, ist es dann ein Wunder, dass die Evangelisten aus Frömmigkeit ihrem Meister schuldig zu sein glaubten, seine Parabeln durch allegorisirendes Hineinlegen zu bereichern? Bei Irenäus IV, 47 (Harvey, 30,4 Mass.) wird die These eines presbyter de antiquis als unter Christen unbestritten hingestellt: nihil enim otiosum est eorum, quaecunque inaccusabilia posita sunt in scripturis. Das klingt harmlos; aber wenn man das nihil otiosum im Geiste jener Männer versteht, so ist einem klar, was sie zum Allegorisiren verführte. Jedes Wort sollte direct nütze zur Seligkeit sein; einen im Zusammenhang liegenden Nutzen erkannte jene Hermeneutik aber nicht; also musste das schlichteste Erzählungswort ohne Weiteres von himmlischen Dingen reden, wenn auch unter sinnlicher Hülle; andernfalls wäre es nicht wert, in der h. Schrift zu stehen, aus dem Munde des Erlösers gekommen zu sein. „nihil otiosum“ dies Feldgeschrei der Ehrfurcht erklärt uns von Grund aus den Hang der Evangelisten zu allegorisiren. Der ältere Fichte erklärt (Werke IV, 502, VII, 607): Allegorisiren sei wie Metaphysiciren in seiner Wurzel deutender Unglaube, deutend, weil er nicht glaubt. Man allegorisire — und metaphysicire — etwas, nachdem der Glaube daran verloren gegangen sei, und es doch den Formen nach zu etwas gebraucht werden solle aus altem Respect. Man allegorisire, weil der einfache Inhalt einem nicht mehr genüge. Ganz gewis passt das auch für unseren Fall. Es war — und ist — ein gewisser Un-

glaube, der es Jesu nicht zutraute, dass er die Worte so, wie er sie ausspricht, auch verstanden wissen will; es war zugleich ein Ueberglaube, der sich sein eigenes Ideal von Jesu zurecht machte, weil das wahrheitsgemässe ihm nicht genügte, ein Ueberglaube, der nach diesem Ideal die Ueberlieferung meisterte, freilich ohne es zu merken: ist aber solch ein Ueberglaube nicht auch eine gefährliche Abart des Unglaubens? Man wollte mehr haben, als man hatte; man verlangte von dem Erlöser die Offenbarung tiefer Geheimnisse an seine Auserwählten, statt liebevoll zur Fassungskraft der Geistesärmsten herabsteigende Kinderlehre; er sollte in jeder Silbe nur lauter himmlische Dinge geweissagt haben; so kam es, dass man aus lauter Hingebung an den Herrn ihn zu zwingen begann; heutzutage durch Drehen und Deuteln seiner Worte, in der naiveren Zeit der Evangelisten durch Umgiessen und Vervollständigen seiner Worte. Befördert wurde dieser Trieb durch eine gewisse Eitelkeit, die stolz war, Dinge tiefer zu verstehen, welche Anderen höchst einfach vorkamen [1]). Das Hochgefühl, eingeweiht zu sein in Mysterien, welche den Massen draussen unzugänglich bleiben, und die Lust der Phantasie, im Trüben zu fischen, angefangene Gewebe nach eigenem Muster weiterzuspinnen, mag nicht ganz wenig mitgewirkt haben, um die Allegorese zur Herrschaft auf dem Parabelgebiet zu erheben. Ferne sei jeder Gedanke an bewusste Fälschung; aber man muss eigentümliche Begriffe von jüdischer Geschichtschreibung, von orientalischer und überhaupt antiker Schriftstellerei haben, wenn man zugeben wollte, dass unsere Synoptiker die Parabeln Jesu für Allegorieen hielten, was sie doch nicht sind, und trotzdem glauben, dass diese ihre Theorie ohne allen Einfluss auf ihre Formulirung des Parabelstoffes geblieben sei. Wie sie sich befugt hielten, durch bestimmte Placirung einer Parabel in einem gegliederten Gedankenzusammenhange, durch einleitende oder Schluss-Bemerkungen den Leser im Verständnis der Parabeln zu fördern, so hielten sie für ihr Recht, innerhalb der Parabeln selber auch dem Verständnis nachzuhelfen, durch Zusätze hier und dort das vermeintlich Abgebildete durch die Umschleierung deutlicher durchscheinen zu lassen. Von einer raffinirten Umformung aller Parabeln ist deshalb nicht die Rede; die Pedanterie des Allegorisirens um jeden Preis und bis in die kleinsten Buchstaben hinein blieb späteren „wissenschaftlichen Exegeten“ vorbehalten; die Naivetät und Sorglosigkeit der

[1]) Ich erinnere an das Dictum des Origenes oben S. 18.

Synoptiker hat hier so wenig wie irgendwo systematisch gearbeitet oder etwa in der Tendenz, das Evangelium unter den Scheffel zu stellen, die Erleuchtungsreden in Verdunklungsreden zu verwandeln; sondern wie überall haben sie ihren Stoff auch hier sehr frei wiedergegeben, so wie sie ihn verstanden, und haben nicht gezweifelt, dass sie ihn richtig verstanden. Wo aber blos ein gewisser natürlicher Tact entscheidet, muss ganz von selber das Darzustellende sich der Subjectivität des Darstellers unterwerfen; und weil das Subject unter verschiedenen Einflüssen steht, können in der Darstellung Inconvenienzen, selbst Widersprüche nicht ausbleiben. Das eine Mal wird gedeutet Zug um Zug, wenn der Gegenstand besonders dazu einlädt, das andere Mal nur die Hauptsachen, weil der common sense auf die haarsträubende Principienreiterei der reflectirenden Exegese nicht verfällt; manchmal glückt es dem Stoff, ganz ungehindert zum Wort zu kommen. Diese Verschiedenheiten berechtigen uns also nicht, die Treue unserer Quellen herauszustreichen, welche gewis nur durch heilige Scheu von der Entfernung solcher Unebenheiten abgehalten worden seien, und die Parabeln Jesu selber mit diesem Reichtum von Spielarten zu beschenken, wonach genau Entgegengesetztes unter den einen Begriff fiele; sie sind uns nur ein Beweis, dass in der Synopse harmlose, ungekünstelte Referate vorliegen, Referate mit allen Vorzügen der nichtreflectirenden, der tendenzfreien Schriftstellerei, aber auch mit ihren Fehlern behaftet, dass sie nämlich das Object gar nicht freizuhalten vermag von den gefährlichen Umarmungen des Subjectes. Gewis nur Liebe, Ehrfurcht, Hingebung erfüllte jene Subjecte; aber, wie gesagt, auch diese Gefühle können fehlgreifen. Lob aus Freundesmund schadet oft dem Gelobten, weil der Verdacht der Uebertreibung fast regelmässig dabei seine Anknüpfungspunkte findet; die Liebe der Evangelisten war überzeugt, nur weisheitstriefende Worte aus Jesu Mund zu besitzen; unwillkürlich schob sie für den erst zu gewinnenden Leser die Weisheit etwas klarer hervor — natürlich was ihr Weisheit däuchte! Nun fand jene Zeit — sie steht darin nicht allein — die Weisheit in der Dunkelheit, den Tiefsinn in der Geheimniskrämerei, das Göttliche in der Unerkennbarkeit: demnach konnte sie, weil das Rätsel ihr das höchste Geistesproduct schien, Jesu Lieblingsreden nur als Rätselreden sich vorstellen, musste durch allegorisirende Behandlung derselben das unzweifelhaft machen, und hatte die fromme Genugthuung des Bewusstseins, die Würde und Hoheit des Gottessohnes noch besser in seinem Worte zur Darstellung gebracht zu haben als die, auf deren

Berichte ihre Wissenschaft zurückging. Nicht verwunderlich ist mir das Misverständnis der Evangelien betreffs des Wesens und des Zweckes der Parabelreden, sondern so natürlich, dass ich die richtige Erkenntnis bei ihnen erstaunlicher finden würde. Wie sie waren, mussten sie — trotz aller Treue — ausmalen und hineindeuten; denn sie gaben als Menschen den Christus wieder, wie er ihnen vor Augen stand, wie er in ihrem Herzen lebte — und das war nicht ganz der historische: ihre Wiedergabe kann gar nicht ganz die historische sein.

Wem dies einleuchtet, der wird auch nicht für überflüssig ansehen, dass wir die Evangelisten noch einzeln über ihre Stellung in der stufenweis fortschreitenden Parabelaufzeichnung befragen. Ich möchte gerne hierbei eine Charakterisirung der Logienschrift, wie Weiss sie nennt der apostolischen Quelle, voranstellen und ihre Enthaltsamkeit und nüchterne Einfalt in der Erzählung der Parabeln rühmen: allein noch ist das Urteil über ihren Bestand und Umfang so schwankend, insbesondere die Zahl der in ihr mitgeteilten Parabeln so unsicher, dass ich davon abstehe. Bekannter ist uns die Physiognomie des Mc. Allenthalben tritt bei ihm eine Neigung hervor, umständlich zu schildern, die kleinen Nebenzüge zu pointiren, nun, in den Parabeln wird diese Neigung gewis nicht schlafen. Wenn Mc. 4, 26—29 seine Schöpfung sein sollte, d. h. von ihm hergestellt aus der Quelle für die Unkrautparabel Mt. 13, 24 ff., so wäre erwiesen, dass er mit der Ueberlieferung ausserordentlich frei zu schalten wagte, wenn er ihren echten Sinn reiner erfasst zu haben sich schmeichelte. Ebenso erwiesen wäre dann aber sein Gefühl für Anschaulichkeit; denn ein Zug wie *καθεύδων καὶ ἐγειρόμενος νύκτα καὶ ἡμέραν* 4, 27 spottet jedes Versuchs ihn zu allegorisiren. Freilich scheint auf alle Fälle von ihm der Standpunkt der Allegorese für die Parabel mit seinen Consequenzen aufgenommen worden zu sein; er hat die harte Theorie über ihren Zweck unumwunden hingestellt, an der seine Nachfolger nicht mehr vorbeikamen; er hat auch frischweg eine Musterdeutung von der Säemannsparabel angefertigt, welche zu jener Theorie stimmt und Einiges in der Parabel, was besser für die Deutung, wie für das Bild zu passen scheint, wird er wol so formulirt haben. Immerhin zeigt er Geschmack genug, um dem Deutetrieb bei Zeiten Einhalt zu thun; Anstössiges und Unmögliches hält er von seinen Bildern fern; und wenn der Sohn, der in der Weinbergsparabel zuletzt geschickt wird, von ihm im Blick auf den letzten und grössten der Propheten eingeschoben worden ist, so hat

er darum noch nicht Wort für Wort in c. 12, 1—12 geistlich verstanden; Turm und Kelter sind ihm gewis nichts weiter gewesen als eben Turm und Kelter.

Mt., der zwanzig bis dreissig Jahre später als Mc. geschrieben haben mag, für die Parabeln, die er weit zahlreicher als Mc. bringt, wahrscheinlich blos auf diesen und auf die Logienschrift als Quellen angewiesen, hat einen wenig entwickelten Trieb zum Ausmalen, einen desto stärkeren zur Allegorese. Er ermangelt der plastischen Gestaltungskraft, deren es zu weiterer Ausführung der Bilder bedurfte. So ist er eher zum Kürzen geneigt als zum Anfüllen. Gewis hat er den Mc. vor sich bei der Säemannsparabel, lässt aber dessen καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν v. 7, sowie ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα καὶ ἔφερον v. 8 fort (vgl. auch Mt. 21, 35 f. mit Mc. 12, 3—5), weil es allerdings entbehrlich ist. Im Princip ist er entschiedener Allegorist. Die Weinbergsparabel war nach Mc. 12, 2, Lc. 20, 19, wie die Hierarchen selber merken, πρὸς αὐτούς gesprochen, nach Mt. 21, 45 περὶ αὐτῶν, d. h. die γεωργοί sind ihm von Anfang an ein verhüllender Name für Priester und Pharisäer; dann natürlich auch ἀμπελών, δοῦλοι, υἱός, κύριος etwas Anderes, als was die Worte gewöhnlich bedeuten. Die Geladenen in der Gastmahlsparabel sieht er von vorn herein für dieselben Volksleiter an, denen c. 21 die Wahrheit gesagt worden war; deshalb glaubt er sehr klug zu thun, wenn er die Zerstörung Jerusalems und das dabei erfolgte entsetzliche Blutvergiessen als Strafe der Prophetenmörder innerhalb des Bildrahmens aufnimmt. Seine Schlussgnomen zeigen uns oft, wie Mt. 20, 1—16, welche Deutung er der Parabel gab, beruhen aber wenigstens in dem eben erwähnten Fall sicher auf höchst oberflächlicher Betrachtung eigentlich nur des letzten Verses der Parabel. Dass bei ihm die Sache selber nicht reinlich vom Bilde getrennt und namentlich die Grenzlinie zwischen παραβολή und ἐπίλυσις ganz verwischt wird, wie Mt. 25, 14 ff., ist die natürliche Folge seiner Auffassung von den Parabeln. Man braucht nur die von ihm fabricirte Deutung der Unkrautparabel 13, 37—43 mit der von Mc. geschaffenen Deutung der Säemannsparabel (bei Mt. 13, 18—23) zu vergleichen, um inne zu werden, dass zwischen Mc. und Mt. ein guter Schritt vorwärts gethan ist auf dem Wege zum Verfall der Parabeln. Das Ende war allerdings noch lange nicht erreicht; Gott sei Dank wurde der nächste weitere Schritt bis nach der Kanonisirung der Evangelien verschoben, sodass der Tiefsinn, der weit über Mt. hinaus alles ohne Umschweife aus dem Sinnlichen ins Geistige erhob, auch das πρῶτον Mt. 13, 30 für

die Unkrautlese und das in Bündel Binden der ζιζάνια, auch die geschlachteten Ochsen und das Mastvieh Mt. 22,4, dass der erst zu Worte kam, als der Wortlaut der Parabeln fixirt war, und er seine Experimente wenigstens nur zwischen den Zeilen anstellen konnte.

Lc. hat diese Misentwickelung nicht befördert. Wir halten ihn für etwa gleichzeitig mit Mt., wahrscheinlicher von diesem unabhängig [1]), aber neben Mc. und der Logienschrift allermindestens für die Parabeln noch im Besitze einer, wenn nicht mehrerer besonderer Quellen. Ausserdem hatte er ein für Schönheit empfängliches Gemüt, eine Art von künstlerischem Sinn, was seine Vorliebe für die Parabelrede erklärt und zugleich das Glück, mit dem er sie behandelt. Renan sagt irgendwo: Luc était trop bon artiste pour brouiller les couleurs. Gewis, eine halbwegs eindringende Beschäftigung mit seinen Parabeln befähigt Jeden, dies Lob zu rechtfertigen und die Ungerechtigkeit vieler Vorwürfe, die dem Lc. in Bezug auf sein schriftstellerisches Verfahren gemacht worden sind, zu beweisen. Man soll wenigstens nicht solch Aufheben machen von der Schönheit der Parabeln und ihrer hohen Wichtigkeit für die Erkenntnis von Lehre und Wesen Jesu, wenn man den Lc. als Geschichtsquelle kaum noch gelten lässt. Wo er sich blos an Schriften hält, die uns in ursprünglicher Form noch vorliegen, halten wir uns selbstverständlich nicht an ihn, sondern an diese; wo er eigentümliche Stoffe bringt aus längst verlorenen Quellen, hat er gleichen Wert mit Mc.; denn wir sehen, dass er im Ganzen und Grossen für einen Schriftsteller aus dem Orient, der c. 100 n. Chr. schrieb, ausserordentliche Treue gegen seine Vorlage beweist. Dass er immerhin eigenen Geschmack anwendet und selbständiges Denken, ist meiner Meinung nach kein Tadel. van Koetsveld rechnet zu den Eigentümlichkeiten des Lc. (II, 488): er rede manchmal selber, statt wie bei Mc. und Mt. nur der Herr; I, 69: Lc. habe überall einen freieren und fliessenderen Stil, aber Mc. sei sinnreicher. Nicht nur, dass Lc. mehrfach die Sprache der Aelteren misverstanden habe; er gehe in der Wiedergabe der Herrnworte sorgloser zu Werke, nehme es nicht sonderlich genau mit dem Zusammenhang — so sei Lc. 12 eine Blumenlese von chrestomathischem Charakter — Mc. stelle, wo man

[1]) Simons: Hat der dritte Evangelist den Kanon. Mt. benutzt? Bonn 1880 hat uns von dem Gegenteil noch nicht überzeugt, wenn wir auch keineswegs mit Weiss (L.J. I, 30) „die Unabhängigkeit des 3. vom 1. Evangelium über allen Zweifel sicher gestellt“ finden.

vergleichen könne, anschaulicher dar als Mt. und Lc., und unter diesen wieder sei, von Lc. 14, 16 ff. abgesehen, überall Mt. vorzuziehen als der ältere und einfachere Berichterstatter. Ueber die Freiheit, die Mc. an seinem Stoffe geübt, haben wir aber kein Urteil, weil uns der Massstab fehlt; der künstliche Bau seines Evangeliums lässt jedoch vermuten, dass er noch selbständiger zu Werke gegangen ist als seine Nachfolger, die sich ihm im Ganzen so getreu anschliessen; wenn Mt. in einer Perikope wie 22, 1 ff. zugestandenermassen eine jüngere Version liefert als Lc., so ist es mit seinem Alter als schützender Autorität für seine Berichte überhaupt dahin; seine Einfachheit braucht kein Verdienst zu sein, ist vielleicht Mangel an Beweglichkeit und Gestaltungskraft; und den Mc. sinnreicher und anschaulicher als Lc. zu nennen, geben uns die Parabeln sicher kein Recht. Lc. ist wol auch der allegorischen Interpretation, die bei der Aufzeichnung entsprechende Zuthaten hervorbringen musste, zugethan; denn er nimmt die Säemannsdeutung von Mc. anstandslos hinüber; aber er geht hierbei auch nirgends weiter als Mc. Kleinlich wird er dadurch nie, vor Ungeheuerlichkeiten und Geschmacklosigkeiten ist man bei ihm sicher. Mit Souveränetät behandelt er die Parabeln, an denen er solch Gefallen findet, corrigirt, schmückt, erweitert, wo es ihm gut scheint. Die Talentenparabel hat er, während er wie Mt. den Herrn mit Jesus identificirte, stark umgebaut; diesmal minder glücklich, aber in dem Streben, sie wahrscheinlicher zu machen, indem er die Abreise des Herrn in einer den Zeitgenossen der Herodier wolbekannten Weise motivirte. Muss er deshalb durchweg sich von dem echten Kern der Parabeln weiter entfernt haben als Mc. und Mt., die wir nicht zu controliren vermögen? Kennzeichnet den ganzen Mann ein tiefer Zug zum Individuellen, zum Subjectiven, so bestätigt sich dieser schon in der Auswahl der Parabeln, wo er denen, die die subjective Seite des Evangeliums, des Heilslebens vorführen, entschieden den Vorzug gibt. Darum hat er auch minderes Interesse an den aus der Natur entnommenen Stoffen; er bringt den Säemann in kürzester Form, die Unkrautparabel sowenig wie die Mc. 4, 26 ff. oder die vom Fischnetz; mit vollem Behagen bewegt er sich auf den Gebieten, wo der Mensch, der Einzelne mit seinen Eigentümlichkeiten die Hauptrolle spielt. Lebhaft ist er selber, lebendig will er seine Geschwister haben; und er versteht es ausgezeichnet, Leben und Bewegung in seinen Erzählungen zu steigern. Mt. hatte beim Gastmahl 22, 5 einfach berichtet: die Gäste gingen weg, der eine auf seinen Acker, der andere an

sein Gewerbe. Lc. führt sie redend ein 14, 18—20; sie selber sagen vor den Ohren des Lesers, wodurch sie sich entschuldigt glauben. Der Dialog, den Lessing in der Fabel so hoch schätzte, ist von Lc. nach Kräften in die Parabeln eingeführt, obwol er auch bei Mt. nicht fehlt; wo aber Dialoge nicht herstellbar waren, hat er Monologe. Schon bei Mc. 12, 6 war ein Ansatz dazu λέγων ὅτι ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου; bei Lc. ist alles voll von Selbstgesprächen. Wenn die Parabel vom Lohn der Weingärter bei ihm stünde, würde v. 10 nicht lauten: ἐνόμισαν ὅτι πλείονα λήψονται, sondern ihres Herzens Gedanken wären in treffendem Contrast zu dem nachher Geschehenden von Lc. durch sie selber uns analysirt worden. Bei Lc. wird uns ja nicht blos das Gebet des Pharisäers und das sicher von keinem Menschen vernommene Seufzen des Zöllners berichtet, da berät der Haushalter sich mit sich selber, ebenso macht es der reiche Tor c. 12, die Knechte 17, 10 sollen es thun, der verlorene Sohn thut es, und der ungerechte Richter sagt c. 18, 4 sogar etwas, was er selber nicht gut gesagt haben kann; so sehr hat Lc. sich an das Gedankenmalen gewöhnt, dass er es auch einmal zu weit treibt. Die ihm eigenen Parabeln haben auch im Uebrigen solche Bestimmtheit, soviele Details, die unbedeutend scheinen und doch das Bild der Anschauung vorzüglich nahe rücken, dass er ein meisterhafter Nacherzähler heissen muss. Gewis streift er an die Gefahr, die Schlichtheit und vornehme Simplicität der echten Parabeln Jesu zu verlieren, die Form, an der er als solcher Gefallen findet, über den Inhalt hinauswachsen zu lassen und das Bild (Lc. 15, 11—32, 16, 19—31) so auszudehnen, dass man es kaum noch mit einem Blick überschaut und sein Gedankencentrum wahrnimmt — Babrios ist mit den 102 Versen der 95. Fabel (ed. Schneidewin S. 41—44) zweifellos in diesen Fehler verfallen[1]), — aber es ist ihm hoch anzurechnen, dass er mit künstlerischem Tact das Wesen der Parabel nachempfand, obgleich seine Theorie darüber spätestens von Mc. irregeleitet worden war. Seine freie Production auf diesem Gebiete mag umfangreicher sein als die des Mt., aber da sie in der Richtung des Veranschaulichens sich bewegt, ist sie weit weniger schädlich geworden als die des Mt., der der Versuchung, zu allegorisiren mit Wort und Werk — nicht widerstand. Mit der Eigenart des Lc. hat sich

---

[1]) Die Verteidigung von W. Hertzberg: Babrios Fabeln übersetzt. Nebst einer Abhandlung über den Begriff der Fabel u. s. w. Halle 1846 hat mich von der Vortrefflichkeit dieser Fabel nicht überzeugt.

übrigens schon H. JACOBY[1]) beschäftigt und ganz richtig bemerkt, dass seine Gleichnisse sich mehr im Gebiet des geschichtlichen als des natürlichen Lebens bewegen. Aber seine weiteren Folgerungen über diesen Evangelisten hat HOLTZMANN Syn. E. S. XIII mit Grund zurückgewiesen. Unbestreitbar ist der Satz: Alles, was sich auf psychologische Entwickelung bezieht, ist Gegenstand treuester und genauester Beobachtung von Seiten unseres Evangelisten.

Ganz ausserhalb der Linie liegt der letzte Evangelist. Wofür Lc. die grösste Vorliebe besass, dagegen hegt er beinahe Widerwillen. Er steht damit nicht einzig da in seinem Jahrhundert; Justinus M. erwähnt so viele Herrnworte, auf dessen Parabeln findet sich bei ihm nur selten eine dürftige Anspielung. Die Gründe für diese Stellung liegen auf der Hand. Wenn die Parabeln nur Rätselreden waren, ein Knochen, der dem hungernden Volke hingeworfen worden, um es still, wenn auch nicht satt zu machen, so gebührte ihnen kein Platz in dem Evangelium, das die vollkommene Erkenntnis zu lehren beabsichtigte. Wozu noch die Geheimnisworte, wenn der Geist da war, der die Christenheit in alle Wahrheit leitete? Die Gnosis ist ein Begriff, der auch bei dieser Frage im Johannesevangelium entscheidend ist; wer eine beschränkte Gnosis nicht wollte, eine esoterische Lehre für Eingeweihte und eine exoterische Lehre für den Haufen, der musste von den Parabeln, wie er sie verstand, sich abwenden. Und dazu gesellte sich die Geringschätzung, mit welcher der Philosoph von der Höhe seiner an's Dualistische anstreifenden Gnosis aus auf diese sinnlichen Hüllen herabsah, die den Geist in Natur, den Himmel in Welt zu verstecken schienen; ihm konnten die Parabeln nicht gefallen, sie waren ihm im eigentlichen Sinne zu unbedeutend.

Allerdings soll das nicht wahr sein, dass Joh. gar keine Parabel hat; die Ausleger haben ihm wenigstens eine, mancher aber eine ziemliche Anzahl zuerkannt und nur auf „kritischer“ Seite — um die Bezeichnung einmal von den „Apologeten“ zu übernehmen — herrscht Einigkeit darüber, dass die sogenannten Parabeln des Joh. keine sind. Den Allegoristen kann man ihr Kopfschütteln über diese Behauptung zwar nicht verargen. Wer in dem barmherzigen Samariter nur ein Bild Christi erblickt, in dem Halbtotgeschlagenen ein Bild des Sünders u. s. w., der muss in Joh. 10 z. B. den Schaf-

[1]) Vier Beiträge zum Verständnis der Reden des Herrn im Evangelium des Lc. Nordhausen 1863 und Langensalza 1868 (neue Titelausgabe), S. 9. 22.

stall, die Schafe, den Hirten, den Mietling ebenso deuten und die ganze Bildrede derselben Gattung wie die synoptischen Parabeln zuweisen. Je weniger ein Exeget dagegen mit dieser Deutelei der Parabeln einverstanden ist, desto mehr wird ihm das Verständnis für die Differenz zwischen den παροιμίαι des Joh. und den παραβολαί der Synoptiker aufgehen. Göbel redet daher I, 14. 21 f. wol von parabolischen Sprüchen und Ausführungen bei Joh., leugnet aber, dass dieselben dort irgendwo die Gestalt der parabolischen Erzählung annähmen, worin ihm doch die echte, eigentliche Parabel besteht. Merkwürdig im höchsten Grade, dass Weiss, der energischste Vertreter der gesunden Parabelauffassung, sich die grösste Mühe gibt, bei Joh. Gleichnisse und Parabeln zu finden, wie er bedeutsam betont, ganz wie die synoptischen. Joh. 12, 20—24 (L. J. II 464) macht er als solches namhaft, Joh. 8, 34 ff. (II, 400 f.) Joh. 10, 1 ff. und 15, 1—6 (II 411 ff., 360 ff.). Einfache Gleichnisse zu meiden, kann kein Schriftsteller Ursache haben; Joh. 16, 21 f. liegt ein regelrechtes vor: Wie ein Weib während des Gebärens Schmerzen hat, nach der Geburt aber voller Freude ihren Schmerz vergisst, so werden Jesu Jünger jetzt Schmerzen haben, bei dem Wiedersehen ihres Meisters wird jedoch dieser Schmerz auch einer unendlichen Freude weichen. Schwerlich wird hier einem vernünftigen Ausleger einfallen, das Weib, das Gebären, das Kind für einfache Metaphern zu erklären, und also v. 22 als eine reine Wiederholung von v. 21, einen abscheulichen Pleonasmus hinzustellen; aber als Gleichnis ist dieses doch mangelhaft, weil es wenig zur Veranschaulichung beiträgt, und weil die Aehnlichkeit zwischen beiden Sätzen sich auf den Wechsel von λύπη und χαρά beschränkt; man hat das Gefühl: tausend andere Fälle hätten ebensogut herangezogen werden können wie der von den Geburtsschmerzen. Joh. 12, 24 sieht wie ein Gleichnis aus; dass die eigentliche Seite verschwiegen bleibt, sind wir von den Synoptikern her, z. B. Mc. 2, 22 gewöhnt; indes wahrscheinlicher soll es Allegorie sein, bei dem κόκκος τοῦ σίτου denkt der Redende an sich selber; erst dadurch ist alles in Ordnung gebracht, namentlich ἀποθνήσκειν wird doch nur so betont, weil das Sterben Christi als notwendig dem Sprecher vor den Augen schwebt. Die Stücke vollends in c. 8, 10, 15 sind so gewis Allegorieen wie irgend etwas in der Bibel. 8, 35 ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα: ist das wahr von einem eigentlichen υἱός? Die Reden über den Hirten und die Schafe und über den Weinstock und die Reben geben durch ihre fortwährenden Gleichungsstrichelchen εἰμί, ἐστίν, εἰσίν sich selber

für einen Rosenkranz von Metaphern; der erzählende Ton fehlt völlig, und dass an einem allbekannten Verhältnis des täglichen Lebens oder der Natur ein ferner weil höher liegendes Verhältnis religiöser Art veranschaulicht würde, kann man auch nicht sagen. Denn dann müsste jenes niedere Verhältnis vor allem rein und klar vorgeführt werden in seiner Anschaulichkeit — 15, 1 beginnt gleich: „Ich bin der Weinstock." Ist das eine andere Redeform als jenes Johanneische: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben"? Es ist ja kein zusammenhängendes, innerlich einheitliches Bild, sondern eine Anzahl von Einzelzügen aus demselben Anschauungskreis, die zusammengestellt werden nach ihrer Brauchbarkeit als Metaphern. Bald ist es in c. 10 die Eintrittstelle, bald die Stimme, bald die Anhänglichkeit der Schafe, wodurch Diebe und guter Hirte sich unterscheiden; und wie antastbar sind Sätze wie 10, 2: „Der aber, der durch die Thüre eingeht, ist der Schafe Hirte!" Weiss gesteht nun wol ein, dass das die Urgestalt einer Parabel nicht sein könne; der Evangelist habe in der Weise seiner Zeit die Wiedergabe derselben mit seinen allegorisirenden Deutungen und Erläuterungen durchflochten. Er dreht dann solange an dem Stoffe herum, bis er einigermassen parabelmässig aussieht; aber ich mache mich anheischig, mit diesen Mitteln jede Allegorie in eine Parabel zu verwandeln. Es ist ein Fehler, an diese Bildreden bei Joh. mit dem Vorurteil heranzutreten, sie müssten ursprünglich den synoptischen ähnlich gewesen sein, sondern da sie ihnen, auch denen des stark allegorisirenden Mt. höchst unähnlich sind, gar nicht auf die Anschauung berechnet, sondern nur auf die Deutung; durchaus nur gedacht, nie gesehen, hat man hier eine andere Redeweise anzuerkennen. Was Weiss zu seinen Rettungsversuchen verleitet hat, ist der unbewusste Wunsch, den Joh. recht nahe an die Synoptiker heranzurücken; wie würde er sonst unermüdlich bei dieser Arbeit dem Leser das: „ganz in der synoptischen Weise" zurufen? Nein, nachdem Lc. das Köstlichste, was von Parabeln Jesu vorhanden war, gesammelt hatte, bewies der letzte Evangelist, der seine Stoffe mit imposanter Kühnheit fast ganz frei schuf, dass selbst der erleuchtetste Jünger Jesu seine Parabeln ihm nachzuschaffen nicht vermöge, dass hier nur die Wahl blieb: entweder einfach nacherzählen oder ganz mit Schweigen übergehen. Die Periode der Parabelaufzeichnung ist mit Lc. geschlossen; da für eine Periode der Parabelnachdichtung die Bedingungen fehlten, folgte die Periode der Parabelerklärung.

VI. Geschichte der Auslegung der Gleichnisreden Jesu.

Wir beabsichtigen hier unsern Vorgängern in der Arbeit an den παραβολαί Christi gerechter zu werden, als es bei zerstreutem Debattiren mit dem Einen und dem Anderen über diese oder jene Einzelheit geschehen könnte; gerne würden wir die Geschichte des Parabelverständnisses so erzählen, dass unsere Auffassung als das Resultat herausspränge, als die einzige nach viel misglückten Versuchen noch übrig bleibende Möglichkeit. Wenn dies Ziel zu hoch gesteckt ist, so soll der Leser wenigstens über die Leistungen unterrichtet werden, welche die Kirche während 1800 Jahren auf diesem Felde hervorgebracht hat. Eine trockene Aufzählung von Büchertiteln, wie sie Lisco beliebt hat, schien mir ziemlich wertlos, Unger hat überhaupt nur Weniges herausgegriffen aus der Ueberfülle älterer Arbeiten, und wenn van Koetsveld im zweiten Bande die dritte Abteilung seines Nachwortes S. 514—532 der „verschiedenen Auffassung und Erklärung der Parabeln von den frühesten Zeiten an," gewidmet hat, so ist schon seine Beschränkung auf die Werke, welche nur die Parabeln behandeln, schwerlich zu rechtfertigen: denn wie oft hat ein Commentar zu den vier Evangelien neue Bahnen in der Parabelexegese eingeschlagen, während Specialabhandlungen über die „Parabeln" nur alte Anschauungen wiederholten. Wir werden uns bestreben, Alles in Betracht zu ziehen und namhaft zu machen, was von einiger Bedeutung für das Verständnis der Parabeln entweder wirklich war, oder doch eine Zeit lang zu sein schien, und möglichst literarische Vollständigkeit mit zusammenhängender Schilderung der sich entwickelnden Ideeen zu verbinden.

Unter den apostolischen Vätern enthält Clemens keine Stelle, die an eine evangelische Parabel erinnerte. Doch will ich aus dem sogenannten zweiten Clemensbrief einen Satz citiren (VIII, 2 ff.), der bestätigt, dass zwischen den beiden Seiten eines Gleichnisses weiter keine Aehnlichkeit als die des Gesamtverhältnisses zu bestehen braucht. πηλός ἐσμεν εἰς τὴν χεῖρα τοῦ τεχνίτου. ὃν τρόπον γὰρ (also dient das Gleichnis zum Beweisen) ὁ κεραμεὺς ἐὰν ποιῇ σκεῦος καὶ ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ διαστραφῇ ἢ συντριβῇ, πάλιν αὐτὸ ἀναπλάσσει· ἐὰν δὲ προφθάσῃ εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρὸς αὐτὸ βαλεῖν, οὐκέτι βοηθήσει αὐτῷ· οὕτως καὶ ἡμεῖς, ἕως ἐσμὲν ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ, ἐν τῇ σαρκὶ ἃ ἐπράξαμεν πονηρὰ μετανοήσωμεν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας, ἵνα σωθῶμεν ὑπὸ τοῦ κυρίου ἕως ἔχομεν καιρὸν μετανοίας. μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου

οὐκέτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν ἔτι. Die Eigentlichkeit der Bildhälfte leuchtet ein, der Hörer soll sich vergegenwärtigen, wie es in einer Töpferwerkstatt hergeht, und obwol die Metapher an der Spitze des Ganzen: „Wir sind Thon in des Handwerkers Hand“ die Identification, oder mindestens die Vergleichung von σκεῦος und ἡμεῖς in allem, was vom σκεῦος berichtet wird, zu fordern scheint, würde so ein Gleichnis d e u t e r ziemlich gotteslästerlich und geschmacklos zugleich verfahren müssen, um alle Details von „in seinen Händen“ an bis „βοηθήσει αὐτῷ“ etwas bedeuten zu lassen.

Von dem alexandrinisch schriftgelehrten „Barnabas“ ist nichts anderes zu erwarten, als dass er παραβολή und λόγος σκοτεινός promiscue gebraucht. 17, 2 erklärt er Gegenwärtiges und Zukünftiges seinen Lesern nicht δηλῶσαι zu können, διὰ τὸ ἐν παραβολαῖς κεῖσθαι, οὐ μὴ νοήσητε. Ebenso hat er 6, 10 eine παραβολή als etwas bezeichnet, das nur ein σοφός und ἐπιστήμων und ἀγαπῶν τὸν κύριον αὐτοῦ versteht (νοήσει). Wenn Moses Exod. 33, 1—3 den Frommen die Uebersiedelung in ein gutes Land, das von Milch und Honig fliesst, verheisst, so sind das κρυφία, deren σοφία und νοῦς Gott uns verlichen hat. Die γῆ ῥέουσα γάλα καὶ μέλι ist eine παραβολὴ κυρίου, d. h. die Worte „bedeuten“ den Herrn, den fleischgewordenen. Parabel und Allegorie sind diesem Standpunkte eins.

Papias hat nach Euseb. h. e. III 39, 11 auch ξένας τινὰς παραβολὰς τοῦ σωτῆρος aus mündlicher Ueberlieferung aufgeschrieben; wenn die chiliastische Rede von den ungeheuerlich fruchtbaren Weinstöcken (s. oben S. 14. 16 f.) eine derselben sein sollte, so bedauern wir den Verlust seiner Supplemente nicht. Eine grosse Rolle spielt die παραβολή bei Hermas. In jedem der drei Abschnitte seines „Pastor“ begegnen wir diesem Worte, überall verbindet er damit den gleichen Sinn. Vis. III 3, 2 sagt die κυρία zu Hermas: ἄκουε οὖν τὰς παραβολὰς τοῦ πύργου· ἀποκαλύψω γάρ σοι πάντα. Und dann folgt: ὁ πύργος ἐγώ εἰμι ἡ Ἐκκλησία, οἱ νεανίσκοι οἱ ἓξ οἱ οἰκοδομοῦντές εἰσιν οἱ ἅγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, οἱ ἕτεροι οἱ παραφέροντες τοὺς λίθους εἰσίν ... οἱ λίθοι οἱ τετράγωνοί εἰσιν u. s. w., und dazwischen ist immer wieder von ἀποκαλύπτειν die Rede. Nach Hermas ist also παραβολή ein Gegenstand, der anstatt seiner scheinbaren eine geheimnisvolle, nur durch Offenbarung zu erfahrende Bedeutung hat. Das Object seiner Vision ist ein Turm, der von sechs Jünglingen aus mannigfaltigen, durch Millionen Hände herangeschleppten Steinen höchst kunstvoll über Wassern erbaut wird, das ist doch eine in sich zusammen-

hängende Erscheinung — wenn er trotzdem τὰς παραβολὰς τοῦ πύργου gedeutet wissen möchte, so ist ihm παραβολή jedes einzelne Teilchen dieses Bildes, sofern die Bedeutung desselben ihm dunkel ist, der Turm ist ihm eine παραβολή, aber die Mauer auch, die Handlanger, die Steine u. s. f. Als Redefigur dürfen wir hier παραβολή schon gar nicht mehr zu begreifen versuchen, denn hier handelt es sich nicht mehr um einen Satz, nicht einmal um ein Wort, sondern um etwas durch das Auge Wahrgenommenes; und was den Schriftsteller interessirt, ist weder im Bild, noch in der Deutung das Ganze — dem fehlt in beiden Fällen die Anschaulichkeit, die Wahrscheinlichkeit, das Leben, sondern lediglich die einzelnen Stücke. Dass Hermas sich aber an dem Parabelcapitel der Synoptiker gebildet hat, leidet keinen Zweifel. Er bedauert III 3, 1 nicht zu γινώσκειν, τί ἐστιν τὰ πράγματα ganz wie Lc. 8, 9, das ἐπερωτᾶν wird auch bei ihm so betont, wie bei den Evangelisten; 6, 5 bekommt Hermas einen Vorwurf nach dem Muster von Mc. 4, 13, 7, 18: ἕως πότε μωρὸς εἶ καὶ ἀσύνετος καὶ πάντα ἐπερωτᾷς καὶ οὐδὲν νοεῖς; einen Vorwurf, der 10, 9 vollends, obgleich nur Hermas angeredet ist und Niemand sonst an dem Gespräche teilnimmt, in den Plural fällt μέχρι τίνος ἀσύνετοί ἐστε; Mand. X 1, 2 warnt der „Pastor“ vor der λύπη, weil sie den Menschen verdirbt καὶ ἐκτρίβει τὸ πνεῦμα ἅγιον καὶ πάλιν σώζει. Das begreift Hermas nicht, darum erwidert er (3) ἐγὼ ἀσύνετός εἰμι καὶ οὐ συνίω τὰς παραβολὰς ταύτας. Der folgende Satz: πῶς γὰρ δύναται ἐκτρίβειν καὶ πάλιν σώζειν, οὐ νοῶ beweist, dass er παραβολή jedes ihm rätselhafte Wort nennt, ganz abgesehen davon, ob diese Dunkelheit durch den Bildcharakter der Rede oder anders entstanden ist. Die folgenden Erörterungen über das Verständnis von παραβολαὶ τῆς θεότητος (4—6) bestätigen, wenn es noch einer Bestätigung bedürfte, dass für diesen Standpunkt der Parabelbegriff nur ein wesentliches Moment hat, das der Dunkelheit. Wovon der νοῦς κεκρυμμένος ist, das heisst παραβολή. Man wundert sich ordentlich, Mand. XI 18 ff. noch ein Doppelgleichnis als παραβολή bezeichnet zu finden: das ist eine Nachwirkung der evangelischen Muster, auch mangelhaft genug: denn aus den beiden „Bildern“ erst die allgemeine Regel herauszuziehen, die auf höherem Gebiete ebenfalls gilt, ist eine Ungeschicktheit, durch welche das Gleichnis jeden Reiz einbüsst.

Den dritten Hauptteil des Hermasbuches bilden bekanntlich zehn παραβολαί, von dem Lateiner immer durch similitudo wiedergegeben [1]).

[1]) Bei dieser Gelegenheit mache ich darauf aufmerksam, dass die „Vul-

Die Zählung ist nicht so einfach, denn innerhalb der neunten ist von παραβολαί die Rede. Die Ueberschrift wird hier nicht bedeutsamer als bei den Visionen sein, wo auch mehrere Erscheinungen innerhalb einer Nummer begegnen. Die erste Similitudo ist nur eine einfache Belehrung über die Consequenzen, die das christliche Bewusstsein aus seinem Aufenthalt auf der Erde als in der Fremde zu ziehen habe. Eine Auflösung wird weder erbeten noch erteilt; wir haben da eine Anrede an die christliche Gesamtheit. Sim. VII ist ebenfalls blos Anhängsel zu VI, will lehren, dass und warum der Strafengel bisweilen auch scheinbar Unschuldige treffe. Jedenfalls ist es Hermas nie in den Sinn gekommen, der παραβολή die erzählende Form als notwendig beizulegen; eine rechte Erzählung findet sich gar nicht unter seinen Parabeln, gleich Nr. II betrachtet das Verhältnis der unfruchtbaren Ulme zu dem fruchtbaren Weinstock, den sie auf den Feldern Italiens emporhebt; darüber philosophiren Hermas und sein Hirte; ταῦτα τὰ δύο δένδρα, erklärt der Letztere, εἰς τύπον κεῖνται τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ (2) und nach einem Weilchen (4): αὕτη ἡ παραβολὴ εἰς τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ κεῖται, εἰς πτωχὸν καὶ πλούσιον; und diese Vergleichung zwischen Ulme und Armen, zwischen Weinstock und Reichen wird wortreich durchgeführt. Ebenso werden in Sim. III dem Hermas viele blätterlose Bäume, die er in Folge dessen nicht unterscheiden kann, gezeigt, und auf den αἰὼν οὗτος gedeutet, in welchem auch Christen und Nichtchristen nicht unterschieden werden könnten, Sim. IV aber trockene Bäume neben knospenden als Bild des Verhältnisses von Gerechten und Ungerechten zum αἰὼν ἐρχόμενος. Fast durchweg sieht Hermas Dinge in ruhendem Zustande oder auch in Bewegung, und der Hirte löst ihm auf, was er da sieht, d. h. führt ihn ein in den tieferen, den eigentlichen Sinn von alledem; jedes einzelne, was da vor den Augen der Beiden liegt oder geschieht, ist nämlich ein Typus = eine Parabel von Höherem; wie sehr hier der Parabelbegriff verarmt ist, offenbart sich darin, dass neben ἐπίλυσις τῶν παραβολῶν VIII 11, 1 τὰς ἐπιλύσεις πασῶν τῶν ῥάβδων, IX 13, 9 (c. 16, 7): τὴν ἐπίλυσιν τῶν ἀποβεβλημένων (scil. λίθων) gesagt wird, also jeder im Bilde erwähnte Stein, jeder ῥάβδος, den Hermas gesehen, ist eine παραβολή. Wenn aber Hermas, der doch sicher nicht zuviel später als die Evangelisten geschrieben hat, zweifellos unter

---

gata“ das griechische παραβολή meist durch parabola, nur im Lc. 7 Male durch similitudo ersetzt.

dem Einflusse der NTlichen Parabeln, solchen Begriff von der Parabel gewonnen hat und consequent handhabt, dürfen wir dann den ähnlichen Parabelbegriff der Evangelisten für das allein feste Fundament eines Verständnisses der Parabeln Jesu ausgeben, obwol dieser Begriff für die Hermasparabeln trefflich passt, für die Parabeln Jesu aber nicht? Oder sollte Jemand die grundwesentliche Verschiedenheit zwischen diesen beiden Parabelsorten abstreiten? Um dem Leser das Urteil zu erleichtern und zugleich mein Urteil von S. 23 zu stützen, führe ich die Parabel V des Hermas, die von allen weitaus die meiste Verwandtschaft mit ihren evangelischen Namensschwestern hat, in etwas verkürzter Form hier vor.

Ἄκουε τὴν παραβολήν ἣν μέλλω σοι λέγειν ἀνήκουσαν τῇ νηστείᾳ, hebt der „Pastor" V 2, 1 an. 2. Es hatte Jemand einen Acker und viele Knechte, und einen Teil seines Ackerlandes hatte er mit Wein bepflanzt. Und er erlas sich einen treuen, wolgefälligen, hochgeschätzten Knecht, rief ihn heran und sprach zu ihm: Nimm diesen Weinberg, den ich gepflanzt habe und bepfähle ihn, bis ich wiederkomme; weiter brauchst Du in dem Weinberg nichts zu thun; und dieses mein Gebot halte treulich, so sollst Du die Freiheit bei mir empfangen. Und der Herr des Knechtes zog weg in die Fremde. 3. Da nahm der Knecht den Weinberg und bepfählte ihn. Und als er die Bepfählung vollendet hatte, sah er den Weinberg voller Gras. 4. Da dachte er bei sich: Jenes Gebot des Herrn habe ich ausgeführt, nun will ich diesen Weinberg graben, so wird er stattlicher werden und, von dem Gras gereinigt, mehr Frucht bringen, wenn dies Unkraut nicht mehr seine Kraft stiehlt. So nahm er den Weinberg und grub ihn und alles Gras in demselben rupfte er aus. Und der Weinberg ward prächtig und blühend, weil die Gräser nicht mehr störten. 5. Nach einiger Zeit kam der Herr des Knechtes und des Ackers und trat ein in den Weinberg. Und da er denselben schön gepfählt, dazu auch gegraben sah, und alles Unkraut ausgejätet und die Weinstöcke in Blüte, freute er sich sehr über die Arbeiten des Knechtes. 6. Darum rief er seinen geliebten Sohn, den er als Erben hatte, und seine Freunde, die er als Ratgeber hatte, herbei und erzählte ihnen, was er seinem Knechte befohlen und was er ausgeführt gefunden habe. Da beglückwünschten Jene den Knecht zu dem Zeugnis, das der Herr ihm gab. 7. Und er sprach weiter: Ich hatte diesem Knechte die Freiheit versprochen, wenn er mein ihm gegebenes Gebot hielte; er hat mein Gebot gehalten und noch ein gutes Werk an dem Weinberg hinzugefügt und sich

mein hohes Wolgefallen erworben. Für dies sein Werk nun will ich ihn zum Miterben meines Sohnes machen, weil er einen guten Gedanken nicht fallen gelassen, sondern durchgeführt hat. 8. Diesem Urteil stimmte der Sohn des Herrn bei, dass der Knecht sein Miterbe würde. 9. Nach wenigen Tagen veranstaltete der Hausherr ein Festmahl und sandte dem Knechte von seinem Tisch viele Speisen. Der aber nahm die ihm von dem Herrn gesandten Speisen, behielt für sich, soviel er brauchte, das Andere verteilte er unter seine Mitknechte. 10. Seine Mitknechte aber freuten sich, die Speisen zu empfangen und wünschten ihm, dass er noch grössere Gunst beim Herrn erlangen möchte, weil er sich so gegen sie benahm. 11. All dies hörte sein Herr und freute sich wiederum hoch über seine Handlungsweise. Wieder rief er seine Freunde und seinen Sohn zusammen und teilte ihnen die Handlungsweise des Knechtes an den ihm geschickten Speisen mit; da waren sie erst recht einverstanden, dass der Knecht mit seinem Sohne Erbe empfange. — Wie wenig dies dem Hermas eine einheitliche Erzählung mit einem Grundgedanken ist, erhellt aus 3, 1, wo er um „Auflösung" bittet, denn ἐγὼ ταύτας τὰς παραβολὰς οὐ γινώσκω. Die Deutung erfolgt dann: Durch Erfüllung der Gebote Gottes wirst Du sein Wolgefallen erwerben. Höheren Ruhm bei Gott aber wirst Du erlangen, wenn Du noch ausserdem Gutes leistest, die wahre νηστεία, deren höchster Grad wahrhaft selig macht. Aber Hermas ist mit dieser Deutung nicht zufrieden. Denn Acker, Herr, Weinberg, der bepfählende Knecht, Pfähle, Gras, Sohn, ratende Freunde: ταῦτα πάντα, er weiss es wol, παραβολή τίς ἐστι. Nach einigem Sträuben erklärt sich der Hirte bereit, alle diese Parabeln ihm aufzulösen, ἵνα γνωστὰ πᾶσι ποιήσῃς αὐτά (5, 1). Der Acker ist diese Welt. Der Herr des Ackers ist der Schöpfer. Der Sohn ist der heilige Geist. Der Knecht ist der Sohn Gottes, die Weinstöcke das Volk Gottes. Die Pfähle sind die heiligen Engel des Herrn, die sein Volk aufrecht halten, das ausgejätete Kraut sind die Sünden der Gottesknechte, die ihm von Tisch gesandten Speisen die Gebote, die er durch seinen Sohn seinem Volke gab, die Freunde die obersten Engel. Die Reise des Herrn ὁ χρόνος ὁ περισσεύων εἰς τὴν παρουσίαν αὐτοῦ. Damit sind die Wünsche des Hermas immer noch nicht befriedigt, 5, 5 hat er zu fragen: διὰ τί ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς δούλου τρόπον κεῖται ἐν τῇ παρ.; indes zuletzt wird er vom Hirten zufrieden gestellt. — Welchen didaktischen oder rhetorischen Wert solch eine Parabel haben könnte, gestehe ich nicht einzusehen. Es ist eine Allegorie vom

reinsten Wasser, angelegt auf die Deutung und nur auf diese. Sonst wäre der Knecht nicht von vornherein § 2 so mit lobenden Epithetis überhäuft worden, sonst hätte der Herr die Pflanzung des Weinbergs durch ihn selber nicht so zu betonen brauchen, sonst wäre das wiederholte ἔλαβε in § 3 und 4 ein Misgriff. Die Reise des Herrn ist mit nichts motivirt, sie kann nicht lange gedauert haben wegen der Geringfügigkeit des Auftrags an den Knecht, war sie aber kurz, so ist das Versprechen der Freigebung ein ungeheuerliches. Die Steigerung von der zweiten zur dritten Stufe ist äusserst matt, und wie wunderbar, dass der § 8 zum Erben ernannte Freigelassene § 10 Mitknechte und den alten Herrn hat. Eine Entwickelung sehen wir überhaupt nicht vor sich gehen; die Freundlichkeit in der Speisenverteilung hängt mit den vorher besprochenen Beweisen seiner aufmerksamen Treue gegen den Herrn gar nicht zusammen. Allerdings ist selbst die Deutung nichts weniger als befriedigend. Denn was im ersten und zweiten Act die ἄμπελοι vorstellen, das gottgepflanzte Volk, das sind im dritten Christi Mitknechte. Das allerschiefste indes ist die Gleichung zwischen ἡ ἀποδημία τοῦ δεσπότου und ὁ χρόνος ὁ περισσεύων εἰς τὴν παρουσίαν αὐτοῦ. Harnack bemerkt hierzu (Patres app. III S. 153 n. 3): „Caveas ne putes scriptorem hic explicationem parabolae turbasse; censet enim Hermas opus Christi tum demum perfectum iri, ubi hoc saeculum finitum erit . . . eradicatio enim peccatorum et traditio mandatorum nunc temporis a servo i. e. a Christo perficitur.“ Meines Erachtens ist die turbatio so gross wie möglich; denn da die ἀποδημία τοῦ δεσπότου bereits § 5 beendigt ist, würde die Sendung und Verteilung der ἐδέσματα hinter die Parusie fallen, und erst nach dem Weltschluss würde Christus beginnen, die ἐντολαί Gottes an das Volk zu übermitteln! Eine Erzählung, unzutreffend, wenn man sie eigentlich nimmt, unzutreffend auch, wenn man sie Zug um Zug in's Geistliche deutet, das ist die „Parabel“ des Hermas, und doch ist sie genau nach dem Parabelrecept der Evangelisten angefertigt. Hermas selber hat in seinem Buch keine Parabel Jesu so angezogen, dass wir direct ihn in die Linie der Parabelausleger einreihen könnten; wie er es gethan haben würde, und wie es Alle, die damals in der Christenheit die Parabeln des Herrn durch die Brille der Evangelisten beschauten, thaten, zeigen uns seine Nachahmungen und der Beifall, mit welchem die alte Kirche dieselben beehrte.

Von dem Satze, mit dem Harnack (Patres app. I, 2, 72 n. 2) Barnabas XVII, 2 zu erklären beginnt: non solum res parabolis

illustrantur, sed etiam in parabolis absconditae latent, enthält die erste Hälfte einen dem Bewusstsein aller apostolischen Väter absolut fremden Gedanken. Sie waren noch viel zu unbefangen, um einer Redeform diesen Januscharakter zuzumuten, ihnen ist παραβολή durchaus Verhüllungsrede. Bei den Apologeten finden wir es nicht anders.

Aus Justin's antimarcionitischem Werk hat Irenäus V 26, 2 (Mass.) eine Stelle aufbewahrt, die wir durch Euseb. h. e. IV, 18 und CRAMER Cat. in Epp. cath. S. 81 auch griechisch kennen: πρὸ μὲν τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας οὐδέποτε ἐτόλμησεν ὁ σατανᾶς βλασφημῆσαι τὸν θεόν, ἅτε μηδέπω εἰδὼς αὐτοῦ τὴν κατάκρισιν διὰ τὸ ἐν παραβολαῖς καὶ ἀλληγορίαις κεῖσθαι· μετὰ δὲ τὴν παρουσίαν τοῦ Κυρίου ἐκ τῶν λόγων αὐτοῦ καὶ τῶν ἀποστόλων μαθὼν ἀναφανδόν u. s. w. Denselben Gedanken bringt als justinischen Joannes Antiochenus (Corpus Apologet. ed. Otto II Fragm. IV) so ausgedrückt: πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας οὐκ ᾔδει τρανῶς die ihm zugedachte Strafe τῶν θείων προφητῶν αἰνιγματωδῶς αὐτὴν διαγορευσάντων ὡς Ἠσαΐας τῷ προσώπῳ τοῦ Ἀσσυρίου πᾶσαν τὴν κατὰ τὸν διάβολον δραματουργίαν ἐκτραγῳδῶν ἀπεκάλυψεν. Nach dem Erscheinen Christi aber σαφῶς ᾔσθετο. Hiernach sind die Parabeln und Allegorieen eine Rätselsprache, die selbst der schlaue Satan nicht versteht, wenn ihr Inhalt auch derselbe ist wie der der Reden Christi, aber diese sind klar und verständlich: die Parabeln, die auch Christus vorgetragen, bilden mithin den Alttestamentlichen Bestandtheil seiner Predigt, während das Neue, Grosse bei ihm das σαφές ist — können wir weiter entfernt sein von der These, die Parabel sei die Domäne des Gottessohnes? Justin gebraucht das Wort παραβολή oft, aber immer synonym mit ἀλληγορία, mit μυστήριον, mit λόγος κεκρυμμένος, mit τύπος. Nie ist es ihm ein künstlerisch gebildetes Redeganzes, sondern, wie bei Hermas das einzelne Wort, (während τύπος mehr ein den Augen zugänglicher Gegenstand) das etwas Anderes bedeutet, als es sagt. Dial. c. Tryph. 36 (254 D) wird über ψ. 24, 6. 7 (t. hebr.) gehandelt, dort begegnen die Worte Ἰακώβ, θεός, κύριος τῆς δυνάμεως, Justin versichert, Christus werde so genannt (καλεῖται) ἐν παραβολῇ vom heiligen Geiste und die abweichende Exegese der Juden sei unverständig. Dial. 52. 62. 68. 77. 78. 90. 97 (Δαυὶδ εἰς τὸ πάθος καὶ τὸν σταυρὸν ἐν παραβολῇ μυστηριώδει οὕτως εἶπεν: ψ. 22, 16—18) 113 (λίθος καὶ πέτρα ἐν παραβολαῖς ὁ Χριστὸς διὰ τῶν προφητῶν ἐκηρύσσετο) 114, 115 (Ζαχαρίας, ἐν παραβολῇ δεικνὺς τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀποκεκρυμμένως κηρύσσων) 123 (cf. noch c. 129. 131. 134. 140) sind lauter Stellen, wo Justin von Parabeln handelt, immer versteht

er ATliche Worte darunter, die eine weissagende Verkündigung einer NTlichen Wahrheit sind, und klarer konnte er seinen Standpunkt nicht präcisiren als c. 90 (317 C) ὅσα εἶπον καὶ ἐποίησαν οἱ προφῆται παραβολαῖς καὶ τύποις ἀπεκάλυψαν ὡς μὴ ῥᾳδίως τὰ πλεῖστα ὑπὸ πάντων νοηθῆναι, κρύπτοντες τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν ὡς καὶ πονέσαι τοὺς ζητοῦντας εὑρεῖν καὶ μαθεῖν. Wol die einzige Stelle, wo Justin bei einer der evangelischen Parabeln einen Augenblick verweilt, ist Dial. 125 (354 B), wo er im Blick auf die Säemannsparabel sich vornimmt: ἐλπίδι τοῦ εἶναί που καλὴν γῆν λέγειν δεῖ, um dann auf die Talentenparabel überzuspringen, die auch ein unausgesetztes Bemühen im Dienste des Evangeliums fordere. So kurz die Betrachtung ist, gibt sie ihm Gelegenheit, seinem Parabelbegriff Genüge zu thun, Herr, Knecht, τὰ ἴδια, selbst τράπεζα bedeuten etwas.

Es wird nicht zufällig sein (vgl. oben S. 195), dass der vierte Evangelist und Justinus, der Ketzerbestreiter, so wenig Gewicht auf die NTlichen Parabeln legen, sie bilden auch damit nur einen Gegensatz zu der Gnosis. Wir wissen aus Irenäus, dass insbesondere die Valentinianer für ihre Phantasieen den Schutz der Parabeln Jesu anriefen, I 3, 1 (Mass.) „ταῦτα φανερῶς μὴ εἰρῆσθαι διὰ τὸ μὴ πάντας χωρεῖν τὴν γνῶσιν, μυστηριωδῶς δὲ ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος διὰ παραβολῶν μεμηνῦσθαι τοῖς συνιεῖν δυναμένοις.“ Die Parabel von den Arbeitern im Weinberge sollte φανερώτατα ihre 30 Aeonen beglaubigen (I 1, 3), denn die Zahl der Stunden, zu welchen der Hausherr Arbeiter gemietet hätte, betrüge zusammen 30: διὰ δὲ τῶν ὡρῶν τοὺς Αἰῶνας μεμηνῦσθαι θέλουσιν. Aus Tertullian wissen wir, dass die Valentinianer in Mt. 25, 1 ff. die fünf törichten Jungfrauen auf die sensus corporales deuteten — töricht, weil irrtumsfähig — die fünf klugen auf die spirituales vires; aus Irenäus, dass sie in Mt. 13, 33 unter der ζύμη den Soter, unter der γυνή die Sophia, und unter den τρία σάτα ἀλεύρου die drei Menschenklassen der Pneumatiker, Psychiker und Hyliker verstanden. So klagt Irenäus auch III 5, 1 und II 27, 3, dass die Gnostiker auf das ἄρρητον μυστήριον pochten, welches Christus ihnen, die über dem Demiurgen den unaussprechlichen Vater begreifen, διὰ παραβολῶν καὶ αἰνιγμάτων übergeben habe. Aber seine Klagen sind so bitter, weil er dem Feinde gegenüber auf diesem Felde hülflos ist; um der Parabeln willen jene wahnwitzige Parabelausdeutung zu bekämpfen vermag er nicht. Es käme alles darauf an, solche Phantasieen als Vergewaltigung der Parabeln selber nachzuweisen, Irenäus bringt es höchstens soweit, die Vergewaltigung des anderswoher klaren Wortes Gottes und Christi zu behaupten. I 3, 6 hat er ja vom A. T. zu-

gestanden, viele Parabeln und Allegorieen seien da gesagt εἰς πολλὰ ἕλκειν δυνάμεναι τὸ ἀμφίβολον διὰ τῆς ἐξηγήσεως, IV 26, 1 hören wir, dass Christus διὰ τύπων καὶ παραβολῶν ἐσημαίνετο, μὴ δυναμένων νοηθῆναι vor ihrer Erfüllung; jede Prophetie sei bis zur Erfüllung für die Menschen αἴνιγμα und ἀντιλογία. Er weiss deshalb nur einen Ausweg, die Deutung der Parabeln den klaren Fundamentalsätzen des Glaubens zu unterwerfen I 10, 3 οἰκειοῦν τῇ τῆς πίστεως ὑποθέσει ὅσα ἐν παραβολαῖς εἴρηται. II 27, 1 beschäftigt sich ein ganzes Capitel mit der Frage quomodo oportet Parabolas exsolvi. Obenanzustehen habe ὅσα φανερῶς καὶ ἀναμφιβόλως αὐτολεξεὶ in der heiligen Schrift λέλεκται: et ideo parabolae debent non ambiguis adaptari. Wenn man von den Parabeln ausgehe und deren Lösungen, quas unusquisque prout vult adinvenit, so wird es soviel Wahrheiten wie Parabellöser geben. Possunt parabolae multas recipere absolutiones, dabei verharrt er auch im Blick auf die NTlichen Parabeln und verwirft es darum ex ipsis de inquisitione Dei affirmare. Aber wie wir von irdischen Dingen Manches erkennen, Manches nicht, so kann auch in den heiligen Schriften, die pneumatischen Charakters sind, Einiges durch Gottes Gnade von uns aufgelöst werden, Einiges aber mag selbst im zukünftigen Aeon Gott anheimgestellt bleiben. Dass dies in Consequenz des Standpunkts, der die Parabeln für allegorische Rätselreden nach Anweisung der Evangelisten ansieht, die einzige Möglichkeit ist, um verderblichem Subjectivismus in der Parabelexegese zu entweichen, liegt auf der Hand, nur ist dann die Wendung des Evangeliums διδάσκειν ἐν παραβολαῖς eine Ironie. Was θεῷ ἀνακείσεται, das brauchen Menschen überhaupt nicht zu erfahren; wären die Parabeln das, als was Kirche und Sekten sie damals ansahen, so wären sie nicht nur unnütz, sondern schädlich als Schlupfwinkel revolutionärer Velleitäten, als bequeme Handhaben für jede Willkür der Dogmatik. Theologia parabolica non est argumentativa, dieser Satz findet sich hier zum ersten Mal bewusst anerkannt; aber damit sind die Parabeln als Bestandteil des seligmachenden Evangeliums aufgegeben. Irenäus hat seine Deutung mehrerer Parabeln uns aufbewahrt, doch nur als Zugabe zu Beweisführungen aus klaren und unzweideutigen Schriftstellen. In Mt. 20, 1—16 (IV 36, 7) ist der eine Weinberg die eine Gerechtigkeit, der eine Hausvater Gott, die zur ersten Stunde Gemieteten die gleich nach Erschaffung der Welt Berufenen, die zur dritten Stunde μετὰ τοῦτο, die zur sechsten μετὰ τὴν μεσοχρονίαν, die zur neunten προκοπτόντων ἤδη καιρῶν, die zur elften ἐν τῷ τέλει Berufenen. Der Verwalter ist der alles leitende Geist Gottes,

der Denar, weil er Bild und Namen des Königs trägt (!) die Gnosis des Sohnes Gottes ἥτις ἦν ἀφθαρσία. Und — wie bei Hermas Sim. V — selbst einen Grund für die Reihenfolge beim Auszahlen v. 8 hält er sich verpflichtet zu erraten. Die Bezahlung fängt bei den ἔσχατοι an, ὅτι ἐπ' ἐσχάτων καιρῶν φανερωθεὶς ὁ Κύριος τοῖς πᾶσιν ἑαυτὸν ἀποκατέστησεν. Das sind die Früchte der Deutungsmethode Mt. 13, 37 ff.

Die pseudoclementinischen Schriften, insbesondere die Homilieen, die zur Zeit des Irenäus geschrieben sind, vertreten im Ganzen die gesundeste Exegese in dieser ersten Periode. Sie protestiren gegen das Allegorisiren ATlicher Stellen, und mit guten Gründen. Interessant ist, dass sie mehrfach Allegorie und Rätsel wie Synonyma behandeln, und deren Deutung ἐπίλυσις nennen; auch mache ich darauf aufmerksam, dass Hom. γ 48 (Lag. S. 49, 32) παραβολή im Sinne von Vergleichung als nomen actionis gebraucht wird: τὰ περὶ θεοῦ ἐκ τῆς πρὸς τὴν κτίσιν παραβολῆς ἔστιν νοῆσαι und zugleich als ein das νοεῖν beförderndes Mittel; nie gebraucht der Verfasser das Wort neben ἀλληγορία oder μυστήριον. Ausführlicher ist er leider auf keine NTliche Parabel zu sprechen gekommen; dass er Christum schlankweg „den Bräutigam“ nennt u. dgl. verhindert uns schon, ihm eine ganz von den Vorurteilen seiner Zeit freie Auslegung zuzutrauen. Nur sein Urteil über die Allegorie, die er wie ein um den Leib des Darzustellenden geworfenes Kleid ansieht, ist lehrreich Hom. ς 18. Die Darstellung sittlich-religiöser Wahrheiten, die ja keine verschönernde Hülle bedürfen, in Form allegorischer Erzählungen sei vom Uebel, denn wenn diese verstanden würden, so habe man sich umsonst entsetzliche Mühe gegeben — ἐξὸν μὴ μοχθῆσαι — wenn aber nicht, so sei der Mangel schlimm. Vollends niederträchtig sei die Einkleidung in anstössige Geschichten, denn für den ersten Fall gilt dasselbe wie oben, für den zweiten aber resultire furchtbares Unheil, da Jene nun sich den Buchstaben zum Muster nehmen und ungescheut gerade unter Berufung auf solche Autorität sündigen werden. Bleibt dieser Satz, wenn auch auf die Mythen gemünzt, nicht richtig von allem, was ihnen gleich steht? Also auch von den Parabeln Jesu, wenn dieselben geheimnisvolle Einkleidungen religiöser Grundwahrheiten sind? Ist eine Geschichte wie die vom ungerechten Richter, vom Dieb, vom Haushalter für den, der sie nicht übersetzen kann in's Geistliche, nicht eine Gefährdung seiner Moralität?

Von Hippolytus, schismatischem Bischof in Rom c. 220 hat S. de

Magistris ein Fragment publicirt, bei De Lagarde (Hipp. Rom. quae feruntur omnia gr. Berl. 1858) S. 196 n. 130 mit folgender Parabeldefinition: Πολυσήμαντον τὸ ὄνομα τῆς παραβολῆς· ἔστι γὰρ παραβολὴ λάλημα καὶ ἀπόδειγμα καὶ ὀνειδισμός. καὶ παραβολή ἐστι λόγος παραβάλλων τα νοητὰ τοῖς αἰσθητοῖς καὶ παριστῶν ἐκ τῶν ἐγκοσμίων καὶ ὁρατῶν τὰ ὑπερκόσμια καὶ τὰ ἀόρατα. Diese Definition ist nicht die übelste, nur stammt sie sicher nicht von Hippolytus, sondern von einem nachorigenistischen Schriftsteller. Wie der echte Hippolytus über Parabeln denkt, zeigt er 146, 5; 14, 17; 28, 7 der genannten Ausgabe, wo ganz wie bei Justin und Irenäus es auf eine Oekonomie des heiligen Geistes zurückgeführt wird, dass die Propheten in Parabeln sprachen, nämlich damit der Teufel es nicht verstünde (συνίῃ) oder behauptet wird, die Propheten wollten nicht μετὰ παῤῥησίας κηρῦξαι, ἀλλὰ μυστικῶς διηγήσαντο διὰ παραβολῶν καὶ αἰνιγμάτων λέγοντες· ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν. Daher fürchtet sich Hippolytus ordentlich τὰ ὑπ' ἐκείνων ἀποκρύφως εἰρημένα εἰς φανερὸν λέγειν, 28, 7 nennt er den v. 17, 11 des Jeremias eine Parabel; er deutet denn auch tapfer: das Rebhuhn ist der Antichrist und seine Verlockten das Judenvolk! Dass er mit den Parabeln Christi nicht glimpflicher umgeht, zeigt sich z. B. 189, 20 ff., oder da mir die Echtheit dieses Stückes verdächtig ist 28, 27 ff., wo er die Lucasparabel vom ungerechten Richter erläutert. Der Richter ist wiederum der Antichrist. Die Wittwe ist Jerusalem, Wittwe heisst sie, weil sie verlassen ist von dem vollkommenen und himmlischen Bräutigam; gegen ihre vermeintlichen Widersacher, die Christen, hetzt sie mit Erfolg den Antichristen in Rom auf. Diesen Sinn kann freilich ohne ausdrückliche ἐπίλυσις Niemand ahnen!

Tertullian steht nach VAN KOETSVELD II, 514 voran unter den Kirchenvätern, die eine gesunde Anschauung von den Parabeln besassen. Zum Erweise dessen führt er den Ausspruch dieses Vaters an: „Selbst die Gleichnisse verdunkeln das Licht des Evangeliums nicht. Man frage dabei nur nicht: Warum 100 Schafe? Was bedeuten die 10 Drachmen? Was ist da Besen und Lampe? Denn um Gottes Gnade zu beschreiben, war es nötig, eine gewisse Zahl zu nennen, wovon ein Stück verloren ging, und um das Thun der Frau bei ihrem Suchen zu schildern, war Lampe und Besen nötig.“ Dieser Bericht ist doch zu mangelhaft — nicht blos zu kurz — um dem Leser eine richtige Vorstellung von Tertullians Parabelauffassung zu verschaffen. Denn die letzteren Sätze sind nicht genau wiedergegeben, und der erste steht in einem ganz

anderen Zusammenhange. Wenn man Alles zusammenträgt, was Tertullian über „Parabeln“ geäussert hat, so wird es einem schwerer ein Urteil zu fällen. Er ist der erste lateinische Schriftsteller christlichen Bekenntnisses, wenn nicht überhaupt, so doch der erste, der den Parabeln seine Aufmerksamkeit geschenkt hat (Minucius Felix entbehrt selbst des Wortes) und in manchem Betracht möchte man ihm den Titel des Ersten auch in höherem Sinne zuerkennen. Wenn man von Hermas und Irenaeus sich zu ihm wendet, wird man von dem Reichtum an Gedanken, von der kühnen Selbständigkeit, von der gewaltigen Beredtsamkeit, die einen da umfängt, hingerissen. Man glaubt bei ihm in eine weit höhere Sphäre versetzt zu sein; macht man sich aber von dem Zauber seiner Persönlichkeit los, so bemerkt man, dass er die Fehler seiner Vorgänger nicht überwunden hat. Die παραβολαί Jesu nennt er bald similitudines — dominicae De pat. c. 12 de poenit. c. 8 von Lc. 15, 4 ff., 11 ff., sim. providentissimi aedificis illius von Lc. 14, 28—30 — bald und zwar häufiger parabolae, von Lc. 15, 4 ff., 8 ff., 11 ff., z. B. De pudic. c. 7—9. Mit der gangbaren Parabelexegese war er wenig zufrieden. Namentlich den Gnostikern wirft er mit Recht vor: easdem parabolas quo volunt tribuunt, non quo debent aptissime excludunt. Von Anfang an hätten sie gelegentlich der Parabeln die darin behandelten Lehrstoffe sich erfunden. Unbekümmert um die regula veritatis würde da aufgesucht und dictirt, wovon die Parabeln Bilder sein sollen (De pudic. 8). Er selber will in der heiligen Schrift lieber minus sapere quam contra. Denn eine Uebertretung in der Interpretation wiegt nicht leichter als eine im Wandel. Proinde sensum domini custodire debemus atque praeceptum. Das sind aber lauter negative Cautelen: er misbilligt die Auslegungsmethode, weil er ihre Resultate verabscheut, und über die Möglichkeit einer Auslegung soll ihre Fügsamkeit gegen einen ganz anderswoher erhobenen Kanon entscheiden. Diesem Standpunkte bereitet das Dasein der Parabeln eigentlich eine fortwährende Verlegenheit. Man spürt es seinem Eifer an, die gegnerische These: „dominum omnia in parabolis pronuntiasse“ zu entkräften. Seine These lautet: In Parabeln sprach der Herr zu den Juden, oft aber hat er plane gesprochen et ad discipulos. Et tamen nullam parabolam non aut ab ipso invenias edisseratam (wie Mt. 8, 3 ff.) aut a commentatore evangelii praeluminatam (wie Lc. 18, 1—8) aut ultro conjectandam (wie Lc. 13, 6—9: „ut arboris fici dilatae in spem ad instar Judaicae infructuositatis“). In diesem Zusammenhange (De resurr. c. 33) folgt der

Satz: Wenn denn nun nicht einmal die Parabeln das Licht des Evangeliums verdunkeln, tanto abest ut sententiae et definitiones, quarum aperta natura est (wie Mt. 11, 24 10, 7 Lc. 14, 14), aliter quam sonant sapiant. Hiernach sind im Sinne Tertullians die Parabeln an und für sich wol angethan auch das hellste Licht zu verdunkeln; bei den evangelischen entdeckt er nur gottlob immer einen Wegweiser zur Deutung; die Parabel als solche steht auch ihm einfach der oratio plana oder aperta gegenüber, sie sapit aliter quam sonat. Die eigentliche Rede jener letztgenannten Schriftstellen könne nicht in parabolam comprimi, die Parabel aber sei figürlich gemeint. De resurr. 27 vollzieht er am klarsten die Identificirung von Parabolisch und Allegorisch: „habemus etiam vestimentorum in scripturis mentionem ad spem carnis allegorizare, die weissen Gewänder Apoc. 3, 5 bedeuten die claritas innubae carnis. Et in evangelio indumentum nuptiale sanctitas carnis agnosci potest. De resurr. c. 30 begegnet uns ein Satz, der der beste und wahrste ist, den Tertullian über unseren Gegenstand gesprochen, der wahrste, der mir aus dem gesamten Altertum darüber bekannt geworden ist, der Satz, dessen Anerkennung meine Arbeit erringen helfen möchte, „etsi figmentum veritatis in imagine est, imago ipsa in veritate est sui. Necesse est esse prius sibi quo alii configuretur. De vacuo similitudo non competit, de nullo parabola non convenit[1]). Aber nicht nur macht Tertullian keinen Gebrauch von dieser Wahrheit, er proclamirt sie überhaupt nur, um die Allegorie (wie er sie mehrmals selber nennt) Ezech. 37, 1 ff. auch zum Erweise einer Auferstehung des Fleisches benutzen zu können. Am Schluss von c. 32 steht Tertullian wieder ganz in dem falschen Parabelbegriff seiner Zeitgenossen; sie ist ihm ein „aenigma“, ein Wort, das etwas anderes meint, als es bezeichnet — nicht einmal die Forderung, dass es ein Redeganzes sei, wird festgehalten; „si corporalia parabolae, ergo et animalia“, d. h. wenn in prophetischen Bildreden die Namen körperlicher Dinge gedeutet werden müssen (transfingi in alterius rei argumentum) dann müssen die Namen seelischer Dinge auch gedeutet werden oder übertragen, folglich: parabola = verbum quod transfingendum est. Dass aber Tertullian von einer Verschiedenheit zwischen dem, was er und die Kirche im A. T. Parabel nannte und den Parabeln des N. T. nichts ahnt, zeigt der Uebergang von c. 32 zu 33 in De resurrectione, doch noch beredter ist adv. Marc. IV 11:

[1]) Derselbe Satz adv. Hermog. 34.

nec forma sermonis in Christo nova. Cum similitudines obicit, cum quaestiones refutat, de LXXVII venit psalmo: aperiam, inquit, in parabolam os meum, id est, similitudinem; eloquar problemata i. e. edisseram quaestiones. Si hominem alterius gentis probare voluisses, utique de proprietate loquelae probares [1]).

Immerhin war er durchaus im Recht, die Parabeln Jesu den Häretikern nicht zu Spielzeugen des Witzes zu überlassen; sein Hinweis auf die eigenen Deutungen Jesu, auf die Beleuchtung durch einleitende Bemerkungen der Evangelisten und auf naheliegende Conjectur betreffs des Sinnes repräsentirt einen Fortschritt gegenüber dem hilflosen Aerger früherer Ketzerbestreiter; er hat wider Marcion und die Valentinianer auch auf dem Parabelgebiet gestritten und ihnen gezeigt, wie sie auch da geschlagen würden; in seinen späteren Schriften hat er die Parabeln mit aller Energie zur Begründung seiner Sätze herangezogen. Er wagt es, eine weit verbreitete Erklärung der Parabeln in Lc. 15, als solle durch dieselben dem gefallenen Christen volle Verzeihung versichert werden, nicht blos um anderer Schriftstellen willen, sondern als in sich selbst unhaltbar und den Parabeltext vergewaltigend zu verwerfen und eine bessere an ihre Stelle zu setzen. Dort (De pudic. 9) beschuldigt er die Gegner, dass sie ex materiis parabolas interpretiren, während er ex parabolis materias commentatur. Er klagt ihre curiositas an, die vor den gezwungensten Erklärungen nicht zurückschrecke, während er mit gerechtem Stolz von sich sagt: non valde laboramus omnia in expositione torquere, dum contraria quaeque caveamus. Darauf folgen die oben von van Koetsveld citirten Worte, dass, was im Bilde absolut notwendig sei, nicht um jeden Preis brauche gedeutet zu werden. Sunt quae et simpliciter (d. h. nicht-parabolisch) posita sunt ad struendam et disponendam et texendam parabolam. Die Absicht der Parabeln sei aus der Situation, in welcher der Herr sie gesprochen, zu entnehmen; da vor Lc. 15, 11 kein Situationswechsel signalisirt worden, so sei die Parabel vom verlorenen Sohn ebenso gewiss zur Verteidigung seiner Sünderfreundlichkeit erzählt worden, wie die vom verlorenen Schaf und Groschen und sein Schluss, bei der Parallelität der drei Redestücke könne das Abweichende nicht bedeutsam sein, wie die Zahlen 100, 10, 2, ist unangreifbar. Trefflich will er c. 10 die Notwendigkeit anerkannt wissen, eine Parabel non aliter interpretandi quam

[1]) Hiernach würde Steinmeyer mit seiner Behauptung der Parabel als Domäne des Gottessohnes für Tertullian des Marcionitismus verdächtig.

materia propositi est, und über sein Verlangen, dass eine Interpretation von Parabeln et materiae parabolarum et congruentiae rerum et tutelae disciplinarum adcommodata sei, müssen wir uns freuen. Wie fein fängt er in c. 7 an: Da Christus mit den Parabeln Erwiderung gebe auf das Murren der Pharisäer, cui alii configurasse credendum est quam ethnico perdito, de quo agebatur, non de Christiano, qui adhuc nemo? (denn die Verkehrtheit, die in diesem Gegensatze liegt, wollen wir dem Presbyter von 200 n. Chr. zugute halten) aut quale est, ut dominus quasi cavillator responsionis omissa specie praesenti quam repercutere deberet, de futura laboret? — Ergo nihil ad pharisaeorum mussitationem respondisse vis dominum, ad tuam praesumptionem? Wie viele überflüssige Arbeit an den Parabeln wäre unterblieben bis in die neueste Zeit hinein, wenn man dieser Sätze des alten Africaners sich erinnert hätte!

Allein ihr Wert sinkt, weil ihr Vater sie hat verwahrlosen lassen, weil Tertullian selber in praxi sich nicht um sie bekümmert hat. Er, der betont, dass das Bild zunächst für sich wahr sein müsse, fragt (De poen. 8): „Wen haben wir unter jenem Vater Lc. 15, 11 ff. zu verstehen? Natürlich Gott. Tam pater nemo, tam pius nemo.“ Also an und für sich ist die Geschichte unwahrscheinlich, unmöglich, gewinnt Wahrheit erst durch die Deutung!

Er, der das curiose Auspressen der Einzelheiten tadelt, presst jede Silbe aus, sobald es nur in seinen Kram passt. Das Vermögen des Vaters, das der heidnische Sohn verprasst, ist die Klugheit und natürliche Gotteserkenntnis, der Bürger, an den er sich hängt, ist der Fürst dieser Welt, die Schweine sind die Dämonen, das Kleid, das der Vater ihm bringen lässt, ist der Zustand, den Adam durch seine Uebertretung verloren hatte. Er bekommt einen Ring, d. h. fidei pactionem interrogatus obsignat, ein Mastkalb wird für ihn geschlachtet, d. h. im Abendmahl geniesst er den Leib des Herrn! Beim grossen Abendmahl finden sich Leute, die minus dignis operibus bekleidet sind, die werden an Händen und Füssen gebunden — folglich sind sie mit dem Leibe auferstanden! Passt diese Deutung etwa in den Zusammenhang von Mt. 22, 1—14? Hat da nicht Tertullian schlankweg die species praesens beiseite gestellt und alles auf die Zukunft bezogen? De pudic. 8 erklärt er, Judaeum parabola Lc. 15, 11 ff. non recipit als älteren Bruder des Christen; denn den v. 29 hätte der Jude nicht sagen dürfen und v. 31 nicht Gott zum Juden — aber ibid. c. 7 wird v. 7 auf die Juden bezogen: „99 Gerechte, die der Busse nicht bedürfen“: posuit illos non

quales erant, sed quales esse debuerant, quo magis suffunderentur! Und in c. 9 wird der ältere Sohn von Lc. 15, 29. 31 doch der Jude: non quia innocentes et deo obsequentes Judaei, sed quia invidentes nationibus salutem, plane quos semper apud patrem esse opportuerat! Bedient er sich hier nicht buchstäblich derselben Ausflucht, die er der Diversa pars von Auslegern so übel genommen hatte? Wenn die verlorene Drachme sich auf Sünden innerhalb der Kirche bezöge, meint er c. 7, so könnten es doch nimmermehr Hurerei und Ehebruch sein, sondern nur delicta pro ipsius drachmae modulo ac pondere mediocria, solche Verbrechen seien keine Drachmen, sondern ein Talent und die würden nicht mit der Lampe, sondern mit dem ganzen Sonnenlicht gesucht! So ganz hat der Verfasser seinen Satz vergessen, dass man, was in der Lage einer Verlorenes suchenden Hausfrau notwendig war, nicht besonders ausdeuten dürfe; auf die Zahl der Drachmen soll nach ihm nichts ankommen, wol aber auf ihre Grösse und ihr Gewicht. Also darf ich daraus Schlüsse ziehen für den Gedankengehalt der Parabeln Lc. 15, 4—7, dass es nur ein Schäflein ist, was der Hirte sucht, und nicht ein Löwe oder Elephant?

Mehr Beispiele bedarf es nicht: Tertullian war viel zu geistvoll, als dass wir in seiner Parabelbehandlung nur dasselbe wie bei den Anderen vor oder neben ihm finden könnten; auch über dies Object blitzen ihm glückliche, tiefe, grundwahre Ahnungen auf, aber er hält sie nicht fest, seine Exegese ist doch zu befangen, zu dienstbar, nämlich für Dogmatik und Polemik, als dass er sich die Ruhe gönnte, eine neue Bahn zu brechen; auch ist sein Standpunkt derart, dass er ohne Willkür in der Auslegung gar nicht mit den Evangelien fertig wird; sein überspannter Rigorismus und die Sünderliebe, die jedes Wort in Lc. 15 athmet, können nur zu scheinbarer Eintracht gezwungen sein; und das πρῶτον ψεῦδος, Parabel und Allegorie zu verwechseln, musste einen so unermüdlichen Scharfsinn besonders reizen an all dem Aenigmatischen dieser Dunkelreden sich siegreich zu versuchen, Wie man an Cyprianus, seinem dankbaren Schüler, sieht, hat er der Nachwelt in Bezug auf die Parabeln Jesu gar nichts genützt, denn wie es die Regel ist, hat man sich nicht an seine teilweis vorzügliche Theorie, sondern an seine durchweg verfehlte, unfreie, herkömmliche Praxis gehalten.

Clemens von Alexandrien handelt an den Parabeln Jesu ganz wie ein Gnostiker. In dieser Beziehung steht er um nichts höher als Valentin oder Marcion. Die Ausdeutung der Einzelheiten wird schrankenlos geübt, selbst die Zahlen müssen hier wieder herhalten,

die 30, 60 und 100 in der Säemannsparabel (Strom. VI, c. 14 § 114) αἰνίττονται die drei μοναί, die der Würde der Gläubigen entsprechend verschieden sind; die Sauerteigparabel δηλοῖ (!) die Verheimlichung des Wortes ἤτοι γὰρ ἡ τριμερὴς καθ' ὑπακοὴν σώζεται ψυχὴ κατὰ τὴν ἐγκρυβεῖσαν αὐτῇ κατὰ τὴν πίστιν πνευματικὴν δύναμιν ἢ ὅτι ἡ ἰσχὺς τοῦ λόγου ἡ δοθεῖσα ἡμῖν σύντομος οὖσα καὶ δυνατὴ πάντα τὸν καταδεξάμενον καὶ ἐντὸς ἑαυτοῦ κτησάμενον αὐτὴν ἐπικεκρυμμένως τε καὶ ἀσαφῶς πρὸς ἑαυτὴν ἕλκει καὶ τὸ πᾶν αὐτοῦ σύστημα εἰς ἑνότητα συνάγει (Strom. V, 12 § 81). Nach Paed. I, 11 § 96 hat Jesus vortrefflich sich selbst einem Senfkorn verglichen, indem er unter Anderem dadurch das Beissende und das Reinigende eines Tadels als heilsame Folge der Herbigkeit und Schärfe zu verstehen gibt.

Aber Clemens ist nicht nur in praxi entschiedener Allegorist, grundsätzlich sucht er die Tiefe des Schriftsinnes in geheimnisvoller Uebertragung ihrer Worte auf höhere Gebiete. Eigentlich ist alles Schriftwort Parabel (s. oben S. 164) und παραβολικῶς und ἀσαφῶς sind ihm identische Begriffe (De div. salv. § 20). Blos der wahre Gnostiker dringt in den Sinn des Lehrers ein, erfasst die Tiefe seiner Worte, νοεῖ καὶ διασαφεῖ τὰ ἐπικεκρυμμένως πρὸς τοῦ πνεύματος εἰρημένα (Strom. VI, 15 § 115). Mit souveräner Verachtnng blickt er auf die buchstäbliche Auslegung[1]), sogar die „Deutungen“ welche die Evangelisten als authentisch liefern, befriedigen seinen Deutungseifer nicht; de div. salv. § 5 fordert er nicht nur auf μὴ σαρκίνως ἀκροᾶσθαι τῶν λεγομένων, denn auch Jesus lehre alles mit göttlicher und mystischer Weisheit, sondern er versichert: Auch was anscheinend vom Herrn selber für seine Jünger erklärt worden ist (ἡπλῶσθαι) von dem in Rätselform Gesprochenen bedürfe einer um nichts geringeren sondern auch jetzt noch grösseren ἐπίστασις — διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς φρονήσεως ἐν αὐτοῖς ὑπερβολήν. In welche Verlegenheiten dieser Standpunkt den Häretikern gegenüber geriet, wie er vor ihren grundstürzenden Deutungen sich nur durch Berufung auf den κανὼν ἐκκλησιαστικός zu retten wusste (Strom VI, 15 § 125), tritt wiederholt bei Clemens zu Tage; hier ist eben die Willkür auf den Thron erhoben. Die Gründe, die Clemens namhaft macht für die Schrift ihren Sinn zu verbergen, haben für uns geringeres Interesse, da sie von ihm keineswegs blos zur Erklärung der Parabellehre Jesu ersonnen sind; wir verlassen diesen „Exegeten“, indem

---

[1]) Vgl. über seinen hermeneutischen Standpunkt Guerike: De scholae alex. catechet. theologia Halle 1825. 8° S. 51—57.

wir seine Parabeldefinition hersetzen (Strom. VI, 15 § 126): διὸ καὶ μεταφορικῇ κέχρηται τῇ γραφῇ, τοιοῦτον γὰρ ἡ παραβολὴ λόγος ἀπό τινος οὐ κυρίου μέν, ἐμφέρους δὲ τῷ κυρίῳ ἐπὶ τἀληθὲς καὶ κύριον ἄγων τὸν συνιέντα, ἢ ὥς τινές φασι λέξις δι' ἑτέρων τὰ κυρίως λεγόμενα μετ' ἐνεργείας παριστάνουσα. Aliud dicit aliud sentit parabola, weiter nichts, nicht einmal der Charakter der selbständigen, geschlossenen Rede wird ihr gewahrt — natürlich, dass da jedes Wort der Bibel παραβολή heissen kann (s. de div. salv. § 27), und dass es eine eigene Parabelhermeneutik nicht gibt.

Origenes ist auf dem Wege seines Vorgängers geblieben — ich kann nämlich nicht sagen: vorangeschritten, weil es hier kein Vorwärts mehr gab. Insofern steht er hoch über allen Aelteren, als er zum ersten Male im Zusammenhang die Schrift zu erklären unternahm, und die Tugenden, die seine exegetischen Arbeiten überhaupt auszeichnen, treten natürlich in seiner Parabelauslegung ebenfalls zu Tage, die Sorgfalt, welche selbst das kleinste Wörtchen des Textes scharf im Auge behält, und die Gelehrsamkeit, welche zusammenträgt, was irgend zur Erklärung eines biblischen Ausdrucks dienen kann (so bei Mt. 13, 45 die Ausführungen zur Naturgeschichte der Perle), namentlich aber durch vollständige Sammlung der A. und NTlichen Parallelen den Begriff jedes Wortes innerhalb der biblischen Gedankensphäre sicher erheben möchte, endlich das Streben, die Principien der Auslegung klar aufzufassen — aber leider sind diese Principien durch und durch verkehrte. Wenn Alles in der Schrift ausser dem buchstäblichen noch einen zwei- oder gar dreifachen höheren Sinn hat, so ist jede Möglichkeit der parabolischen Redeweise in ihrer Eigenart gerecht zu werden, ausgeschlossen.

Hier und da macht Origenes einen Ansatz zu vernünftiger Erkenntnis, so tom. X in Mt. (Dela Rue III 446), wo er wegen Mc. 4, 30 geneigt ist, zwischen ὁμοίωσις und παραβολή zu unterscheiden, doch zugleich festgehalten wissen will, dass die παραβολή nur eine Species der „Vergleichung“ sei. Aber er schliesst deshalb nicht, dass auch die Parabel, wie jede Vergleichung der Veranschaulichung wegen (σαφηνείας oder αὐξήσεως oder ἐνεργείας ἕνεκεν Eustath. bei Stephanus-Hase Thes. gr. ling. Vol. VI S. 217) gebraucht werde, sondern ὁμοιώσεις im engeren Sinn wie Mt. 13, 44. 45 f. haben zwar nach ihm keiner ἐπίλυσις für die Jünger bedurft, παραβολαί aber sind Verhüllungsreden für die Exoteriker, die die Mysterien des Himmelreichs kennen zu lernen nicht wert sind. Zu Prov. 1, 6 (Dela Rue III 3) definirt er die Parabel als Erzählung einer nicht wirk-

lichen aber möglichen Geschichte, deren Wirklichkeit fingirt würde, um in bequem erzählender Form andere durch Uebertragung der Worte zu eruirende Dinge anzudeuten. Das Rätsel soll sich von der Parabel nur durch die Unmöglichkeit seiner Geschichte (er erinnert an Jothams, Joas' Rede und nicht übel auch an Ezech. 17) unterscheiden; wie ihm aber das alles durcheinanderläuft, zeigt er, indem er zuletzt die Parabel einen λόγος τροπικῶς δηλωτικὸς αἰνιγμάτων nennt.

„In parabolis et in aenigmatibus locutus est Deus" sagt er in hom. XI zu Ezech.: es sind eben beides Redeformen, welche einen geheimen Sinn haben, welche ihre Wahrheit erst durch anagogische Auslegung erhalten (κἂν ἀνάγηται εἰς ἕτερα). Die Parabel Mt. 18, 23—35 z. B. enthält eine Lehre, die auch den ἁπλούστεροι zugänglich ist, nämlich, dass wir, wenn wir von Gott Vergebung unserer Sünden erlangt haben, aber unserem Nächsten nicht vergeben wollen, die Strafe des Schalksknechtes zu erdulden bekommen; allein das ist nur die Schale von dieser μυστικωτάτη παραβολή. Analog den von den Evangelisten gedeuteten Parabeln hat die ἀναβεβηκυῖα διήγησις die schwierige Aufgabe ἕκαστον τῶν ἐν ταύτῃ zu suchen (tom. XIV in Mt. III 621), nicht blos, wer der König und wer die Knechte und wer der Schuldner von 10,000 Talenten, sondern selbst, wer seine Frau und wer seine Kinder sind, und was sein ἐξελθεῖν (v. 28), ja τί βούλεται ὁ ἀριθμὸς τῶν ρ' ταλάντων. Nun, der König ist der Sohn Gottes, der zugleich ἄνθρωπος und βασιλεύς war, die Knechte sind die Menschen, die Abrechnung mit ihnen προληπτικῶς λέγεται vom Gericht, wobei Christus mit den Heiligen anfängt; der Schuldige, wenn man ihn unter den Menschen sucht, ist der Antichrist von II. Thess. 2, sonst der Teufel, der Gotte soviele Menschen verbracht hat (denn nach Prov. 30, 6 kann ein Talent Goldes wol einen Menschen bezeichnen). Alle Fragen weiss Origenes doch nicht zu beantworten, er findet die Deutung über Menschenkraft hinausliegend und δεομένην πνεύματος Χριστοῦ τοῦ εἰπόντος αὐτά, wer dessen Geist nicht besitzt, kann ja nach I. Cor. 2,11 nichts von den ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ λελαλημένα ἐν παροιμίαις καὶ παραβολαῖς verstehen; blos directe Hilfsleistung Christi ermöglicht es noch heut τὰ ἐν τῇ παραβολῇ δηλούμενα καταλαβεῖν. Die Consequenz, mit welcher Origenes jedes Wort einer Parabel zu deuten sucht, ist bewundernswert, so ist ihm in Mt. 7, 24 f. der Regen der Teufel, die Ströme die Antichristen, die Winde die bösen Geister, — ganz wie in Jothams Fabel Oelbaum, Feige und Weinstock Gott der Vater, der Sohn und der heilige Geist, der Dornstrauch aber der Widersacher ist; doch ist auch die Con-

sequenz anzuerkennen, mit welcher er die Folgerungen aus seinem Parabelbegriff hinnimmt, die wir oben (S. 64 f.) gezogen haben. Sind die Parabeln Reden, die τὸν ἔσω νοῦν verbergen, und deren Lösung jedesmal von Jesu den Jüngern mitgeteilt werden muss, so können wir heute nur die mit Sicherheit deuten, deren σαφήνεια die Evangelisten für uns aufgezeichnet haben. Weshalb sie so sparsam in diesem Punkte waren, ist dem Origenes ganz klar: ἐπεὶ μείζονα ἦν τὰ κατ' αὐτὰς δηλούμενα τῆς τῶν γραμμάτων φύσεως und die Welt würde die zu den Parabeln geschriebenen Bücher nicht fassen. So muss der Geist Gottes in unsern Herzen die Arbeit der Evangelisten fortsetzen: Origenes gesteht bescheiden, er traue sich nicht zu, alle Tiefen des Parabelsinnes ergründet zu haben, aber Weniges sei besser denn nichts. Die Unsicherheit aller Parabelexegese ist hiermit eingeräumt, nur der darf über sie mitreden, den Jesus mit dem Licht der Erkenntnis erleuchten will — wer stellt fest, ob die angebliche innere Erleuchtung nicht eine Illusion ist?

Der wissenschaftliche Bankerott der bisherigen Parabelauffassung offenbart sich bei Origenes am deutlichsten, weil er aufrichtig die Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hat, namhaft macht und nicht souverän wie Clemens seine Ansichten als selbstverständlich richtige hinstellt. Redepenning[1]) nennt den Origenes „Meister in der Auslegung der Gleichnisse". Freiwillig habe er hier seinem Scharfsinn Schranken gesetzt, „indem er es erkannte, dass hier doch immer nur eine teilweise Uebereinstimmung zwischen Bild und Sache zu erwarten sei." Zu den Parabeln von den Fischen bemerkt er nämlich, jedes Abbild könne den Gegenstand nur unvollkommen darstellen, bei Statuen, Gemälden und Wachsbildern sei es ja auch nicht anders; so würden in den ὁμοιώσεις vom Himmelreich verglichen οὐ διὰ πάντα τὰ προσόντα τῷ εἰς ὃ ἡ ὁμοίωσις, ἀλλὰ διά τινα ὧν χρῄζει ὁ παραληφθεὶς λόγος. Allein diese Worte, die auch Unger[2]) mit Auszeichnung erwähnt, gelten nur für die paar ὁμοιώσεις in Mt. 13 und sind keineswegs Warnungen vor zu viel suchender Deutelei, sondern blos eine Entschuldigung für ihn selber, der die Incongruenz seiner Deutung gegenüber den Textworten spürt.

Mit Origenes ist die erste Periode in der Geschichte der Parabelerklärung abgelaufen. Eine neue Bahn hat er auf diesem Gebiete nicht gebrochen, er hat nur consequenter den Weg der Frü-

---

[1]) Origenes. Bonn 1841 und 46 II S. 209.

[2]) De parabolarum Jesu natura, interpretatione, usu scholae exegeticae rhetoricae. Lips. 1828. 8°. S. 96.

heren verfolgt und ihre Praxis in Theorie gefasst, aber ich kann seine Theorie auch hier „nur eine Systematisirung des Verkehrten“ nennen [1]). Die Parabel ist ihm, wie den Anderen vor ihm, die Rätselrede κατ' ἐξοχήν; jeder Gedanke an die Einheitlichkeit der Parabel ist aufgegeben; Wort für Wort werden ihre Begriffe ohne alle Rücksicht auf Zusammenhang übertragen; nicht einmal für continuae translationes sieht man sie an, dann wären sie noch nicht dunkel genug, sondern für ein Sammelsurium von Metaphern, aus dem daher auch Alle, Häretiker wie kirchliche Theologen, herauslesen, was sie wollen, was sie als vom Geist ihnen offenbart vorgeben können. Kein Wunder, dass da die „Unbrauchbarkeit“ der Parabel „zur Entscheidung dogmatischer Streitigkeiten“ ausgesprochen wird. Overbeck (S. 9) hat Recht: „diese erste Periode der theologischen Schriftauslegung der alten Kirche ist die schlimmste“. Sie ist „von ganz naiver Wildheit“ — den Origenes nicht ausgenommen.

Die zweite Periode rechne ich von ihm bis zur Reformation. Ich dürfte über sie stillschweigend hinwegschreiten, wenn es wahr wäre, was Redepenning a. a. O. II, 212 versichert, die späteren griechischen und lateinischen Väter seien in der grammatischen Auffassung über das, was Origenes gab, kaum ausnahmsweise hinausgekommen; nur Hieronymus habe in der Exegese ihn übertroffen. Da ich der genau entgegengesetzten Meinung bin, werde ich die Stellung dieser Väter zu den Parabeln wenigstens an einzelnen hervorragenden Repräsentanten zu beleuchten versuchen.

Um von den Lateinern des dritten Jahrhunderts, Cyprianus und Commodian zu schweigen, da sie zu wenig selbständig sind in dem Wenigen, was sie über evangelische Parabeln beibringen, so ist Methodius freilich dem Origenes nicht überlegen. Selbständigkeit dürfen wir ihm nicht absprechen, in: περὶ τῶν γενητῶν (A. Jahn: S. Meth. Opp. Halle Tom. I. S. 100) deutet er unter entschiedener Verwerfung der landläufigen Auslegung die Perlen auf die Tugenden, wie ἁγνεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη und ἀλήθεια, die Schweine auf die unzüchtigen Lüste („denn diese gleichen den Schweinen“). Aber in der Allegorisirung jeder Einzelheit in den Parabeln kennt er so wenig Grenzen wie Origenes: S. 25 sind unter den drei Nachtwachen Lc. 12, 38 die drei Lebensalter zu verstehen, S. 18 f. ist in

---

[1]) Overbeck in: Ueber Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der NTlichen Schriften in der Theologie [2]. Basel 1875. S. 10.

Lc. 15, 4 ff. der Hirte Christus, seine hundert Schafe die Menge der seligen Engel, denen einst auch der Mensch zugehörte, bis er in die Irre lief, und Christus ihm nachgehend den Himmel verlassen musste. Die Berge (Mt. 18, 12) sind die Himmel. Am behaglichsten schwelgt Methodius in Deutung bei Mt. 25, 1 ff. S. 28 ff., wo sogar die „Mitternacht" als das Reich des Antichristen, die Zehnzahl (I') als τὴν ἀπευθύνουσαν μόνην ὁδὸν εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀποτυπούμενος vorgeführt, und die gleiche Teilung in je fünf daher erklärt wird, dass auf beiden Seiten die Haltung der fünf Sinne, dieser Tore der Weisheit, das Entscheidende ist — dort bleiben sie rein und jungfräulich, hier werden sie beschmutzt mit Sünden!

Im Abendland haben sich etwas später Hilarius zu Mt. und Ambrosius zu Lc., ausserdem beide in ihren übrigen Schriften vielfach mit den Parabeln beschäftigt, durchweg im Geiste des Origenes, der erstere noch mit einiger Freiheit, der letztere abhängiger von seinem Muster. Hilarius hält den Feigenbaum Mt. 24, 32, von dem die Jünger lernen sollen τὴν παραβολήν (cognoscendi temporis signum) für die Synagoge, seinen Zweig für den Antichristen u. s. w.! Dass Vergleichen und Identificiren zwei verschiedene Dinge sind, scheint er nicht zu ahnen. Doch trifft er ein paar Mal genau das Richtige, so Mt. 5, 25 f., wo er wegen des Zusammenhanges jede Deutung des „Widersachers" verbietet und zu Mt. 18, 23 ff.: Ad perfectae bonitatis affectum comparationis posuit exemplum, sagt er, erzählt kurz den Hergang und schliesst nach v. 35 mit erstaunlicher Enthaltsamkeit: absoluta autem comparationis ejus est ratio atque ab ipso Domino omnis exposita est. Wie des Ambrosius eigene Fündlein aussehen, mag man nach Lc. 13, 19 beurteilen, wo Ambrosius den Menschen, der das Senfkorn εἰς κῆπον ἑαυτοῦ ἔβαλεν, für Joseph von Arimathia hält, der den Leichnam Jesu (= κόκκος σ.) ἦρε und ihn vorläufig ἐν τῷ κήπῳ bei Golgatha (Jo. 19, 41 f.) niederlegte! — trotzdem aber die Zweige des Senfbaumes auf alle Apostel und Märtyrer deutet, denn wer in deren Schatten sitzt, braucht vor den Gluten der Hölle, vor den Stürmen der Teufelsbosheit sich nicht zu ängstigen.

Ein grösserer Zeitgenosse dieser Beiden im Morgenland ist Athanasius. Unter seinen Werken soll sich „der älteste oder zweitälteste Katalog der Gleichnisse" finden. Opp. omn. ed. juxta Parisinam anni 1626 Colon. 1686 fol. Tom. II S. 394 ff. ist ein Aufsatz abgedruckt, im griechischen Text mit dem Titel Ῥήσεις καὶ ἑρμηνεῖαι παραβολῶν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου. van Koetsveld (II 515) glaubt, wir

hätten hier wol einen Auszug von späterer Hand vor uns aus dem, was in den Werken des Athanasius zerstreut über „Parabeln“ vorkam. Er registrirt den Inhalt dieser in Form von Fragen und Antworten verlaufenden Erklärung, nennt ihn aber ziemlich wertlos, da in der Handschrift etwas fehle, und ganz Fremdartiges wie Fragen über das Verbot des Bartscheerens Lev. 19, 27 eingemischt werde. Bisweilen sei die Bedeutung richtig getroffen; manchmal aber werde wild drauf los gegriffen, so zu Mt. 21, 28—32, wo der Vater Gott, der eine Sohn den Judas, der andere das Volk aus den Heiden vorstellen solle. Der Mangel im Manuscript (S. 403) geht uns aber nichts an, weil bis zur 35. Frage (S. 401) alles regelrecht verläuft und die 36. Frage (was der lat. Uebersetzer verschweigt) ausdrücklich die Ueberschrift τοῦ Χρυσοστόμου, die 37. Κυρίλλου trägt. S. 405 beginnt ein neuer Abschnitt mit dem besonderen Titel περὶ δόξης und die Ueberschrift S. 407 ἐκ τοῦ παλαιοῦ διάφοροι ἑρμηνεῖαι vollendet wol den Beweis, dass wir es mit einem Sammelwerk zu thun haben, dessen Verfasser lange nach Athanasius gelebt hat. Ich vermute: erst zur Zeit der Kreuzzüge, denn S. 416 werden die ἔθνη ψ. 2, 1 auf das γένος τῶν Ῥωμαίων ἤγουν τῶν Φράγγων gedeutet, welchem Pilatus angehört habe τῶν σταυρωσάντων τὸν Χριστόν. Was dieser Schreiber alles in einen „Katalog“ von Parabeln aufzunehmen geruht, hat für uns natürlich kein Interesse; nach ihm S. 431 hat Paulus wenigstens im Hebräerbriefe alles ἐν παραβολαῖς geschrieben. Zu diesem Parabelbegriff passt es, dass gleich Nr. 1 das Stück aus der Einzugsgeschichte Lc. 22, 10—12 behandelt und die Fragen aufwirft: τίς ἡ πόλις; die Kirche, τίς ὁ ἄνθρωπος; Johannes der Täufer, τί τὸ κεράμιον τοῦ ὕδατος; die h. Taufe, τί τὸ ἀνώγεων; das Himmelreich. Die letztere Antwort gibt übrigens Athanasius wirklich im 6. Festbrief (Larsow 1852 S. 93), und ebenso stimmen andere Deutungen mit den in unzweifelhaft echten Schriften von Ath. vorgetragenen überein, so dass wir den Abschreiber als Quelle für jenen Kirchenvater gelten lassen dürften. Selbständiges findet sich indessen bei ihm kaum, weder principiell noch im Einzelnen; auch nicht zu Mt. 21, 28 ff.; denn den ersten Sohn hat Ath. mit den meisten Vätern auf das Judenvolk, nicht auf Judas bezogen — eine so grosse Rolle bei dem Ariusbestreiter sonst begreiflicherweise der Verräter spielt (z. B. der wegen mangelnden Hochzeitskleides Hinausgeworfene Mt. 22, 11—14 und der närrische Reiche Lc. 12, 16 ist in erster Linie Judas).

Nein, das Verdienst, den ersten Parabelkatalog entworfen zu

haben, gebührt unstreitig dem Gregor von Nazianz. In der prächtigen Benedictinerausgabe seiner Werke, deren 2. Band B. Caillou besorgt hat (Paris 1840), stehen hinter 4 Liedern (I, 1, 20—23), in welchen Gregor die Wunder Jesu nach den 4 Evangelien zusammengestellt hat, 4 Lieder (I, 1, 24—27), in denen τοῦ αὐτοῦ παραβολαὶ καὶ αἰνίγματα in kurzer Benennung versificirt auftreten, erst die bei Mt. (17, ausser den selbstverständlichen: 7, 24 ff. und 25, 31—46!) dann die bei Mc. (4, nämlich Mc. 4 und 12, 1 ff.), dann die bei Lc. (22, darunter die vom Hausbau, vom Wucherer, vom faulen Freund, vom verstärkt zurückkehrenden unreinen Geiste 11, 24—26, vom spät heimkehrenden Hausherrn 12, 36 ff. und vom treuen Haushalter 12, 42 ff., aber nicht 4, 23; 5, 36; 6, 39; 12, 39—41 [Dieb] 17, 7—10; 14, 7 ff.), endlich S. 280—286 in 106 Hexametern: Παράβολαι (sic) τῶν δ' Εὐαγγελιστῶν. Ein Teil dieses Gedichtes (vv. 1—8, 43—50, 51—61, 62—66) begegnet uns noch einmal im Lied I, 2, 2 S. 338 ff. ὑποθῆκαι (sic) παρθένοις (nämlich v. 371—377, 389—396, 378—388, 397—401) nur in anderer Reihenfolge und mit einigen Varianten: carmen 27 hat van Koetsveld wert gehalten, es wörtlich übersetzt in sein Werk aufzunehmen (II 516 f.); leider nicht ohne mehrfaches, zum Theil sinnstörendes Misverstehen. Auch die lateinische Uebersetzung und die Randnoten Caillou's befriedigen nicht. Der Kirchenvater will offenbar die chronologische Reihenfolge beobachten, darum beginnt er mit Mt. 7, 24 ff. und den Parabeln Mt. 13; teils die nötige Rücksichtnahme auf Lc., teils sein Wunsch, Zusammengehöriges möglichst beieinanderzulassen, haben einige Abweichungen herbeigeführt, so steht die Schalksknechtparabel vor der vom ungerechten Haushalter, die beiden auf die Rückkehr Jesu von seiner himmlischen Herrlichkeit her bezogenen Lc. 12, 36 ff. 42 ff. hinter der von den 10 Jungfrauen. Absolute Vollständigkeit hat er nicht angestrebt, sonst hätte er jetzt nicht die Parabeln vom Sauerteig und vom Wucherer, die er in No. 24 und 26 anerkennt, übergangen; im Ganzen ist sein Plan wolgelungen. Er gibt nicht eine trockne Aufzählung von Titeln, ebensowenig eine ermüdende Umschreibung der evangelischen Erzählungen, sondern eine kurze Bezeichnung des Grundgedankens jeder Parabel, am liebsten in der Form, dass er seine persönliche Stellungnahme zu demselben schildert. „Ich fürchte, weil ich das Fundament meines Lebens auf Sand gestellt, von Flüssen und Winden zerrissen zu werden“, so hebt er an und schliesst: „Mein Flehen geht dahin, dass das Talent, welches Gott mir eingehändigt hat — wenn er auch Anderen reichere Gnade

zugemessen — in meinen Händen nicht ohne Nutzen bleibe, noch die Mine, die Allen gleichmässig zuerteilte Gnadengabe der natürlichen Vernunft (van Koetsveld falsch: „des natürlichen Wortes"), sondern ich etwas Segensreiches leisten und Lob dafür empfangen möge, nicht aber bittre Strafe und verdiente Schmach". Wie er allegorisirt, offenbart sich freilich in jeder Zeile; wie Mine und Talent geistliche Gaben, so bedeutet der σῖτος in Lc. 12, 42 den λόγος στερεός, die Fische Mt. 13 sind die Gläubigen, das Meer ist die Welt, die Fischer sind die Apostel, das Netz ist das Evangelium; die Stunden in Mt. 20 bezieht er auf die Lebensalter, in denen die verschiedenen Menschen Christen werden. Aber er dehnt dies Deuten nicht über Gebühr aus und immer nur im Interesse des Grundgedankens, den er in der betreffenden Parabel ausgeprägt findet: z. B. v. 32—35: Ich habe, frühmorgens in Gottes Weinberg eingetreten, grössere Mühen als Andre ertragen, möchte aber nur gleichen Lohn und Ruhm mit den Letzten haben. τίς φθόνος, εἰ μόχθοις πόθον θεὸς ἀντιφερίζει; wie dürfte ich neidisch sein, wenn Gott die Sehnsucht nach Arbeit der Arbeit gleichstellt! Die Stelle ist von den Benedictinern, wie von van Koetsveld falsch verstanden worden; Gregor verteidigt die göttliche Gerechtigkeit, die sämtlichen Arbeitern gleichen Lohn auszahlt, im Blick auf das οὐδεὶς ἡμᾶς ἐμισθώσατο (v. 7) der Letztgedungenen; nach ihm lehrt die Parabel: Alle getreuen Christen empfangen nach dem Tode die gleiche Seligkeit, gleichviel ob sie früh oder spät Christen geworden sind: denn, was die Einen an Arbeit und Mühe mehr haben, das haben die Andern an Arbeits- und Mühelosigkeit mehr: nicht im Weinberg Gottes arbeiten können, sieht der Christ als ein Unglück, einen Verlust an. Dies ist nicht nur ein feiner und sinniger Gedanke — Gregor begreift die Notwendigkeit, jede Parabel als ein Ganzes für sich zu fassen und einen bestimmten Sinn, eine Lehre ihr zu entnehmen: ein ungeheurer Fortschritt über das Niveau der ersten Periode ist schon das, dass er die Parabeln Jesu als ein eigentümliches Gebiet, sogut wie die Wunder Jesu betrachtet. Allerdings αἰνίγματα sind sie auch ihm noch: σκοτίων αἰνίγματα δέρκεο μύθων ruft er S. 276, aber der Name μῦθοι, der S. 278 im folgenden Lied I, 1, 25 wiederkehrt (μύθους δ' ἀγόρευσε παρβλήδην) ist ein Beleg, dass er die Verwandtschaft mit der Fabel, die damals schon lieber μῦθος als λόγος titulirt wurde, spürt; auch bestätigt seine besonnene Auswahl, die kein Stück aus Johannes brauchbar findet in diesem Kreise, dass er mit παραβολή den Begriff einer erdichteten Erzählung ver-

bindet, welche Rätselcharakter nur darum trägt, weil sie himmlische Dinge, Gesetze und Verhältnisse umschliesst. Minder passend erscheint alsdann der Name παροιμίαι, den er S. 278 in I, 1, 26 für die Lucasparabeln wählt, aber dieser Ersatz des in den Rhythmus sich nicht schickenden παραβολαί hat bei einem Manne wie Gregor nichts Gefährliches; denn er war weit entfernt, das ἐν παροιμίαις λαλεῖν mit Johannes für ein unverständliches Reden zu halten, dazu hat er selber zuviel παροιμίαι gebraucht und wahrlich nicht um zu verdunkeln; z. B. S. 402 v. 242 f. ein Sprichwort, das Mancher nicht für so alt halten würde:

eine Schwalbe macht noch keinen Sommer,
ein weiss Härlein macht noch keinen Greis.

Von παροιμία gibt Basilius[1]), der Freund Gregors, eine treffende Definition (homil. 13 in Proverb.): ῥῆμα παρόδιον τετριμμένον ἐν τῇ χρήσει τῶν πολλῶν καὶ ἀπὸ ὀλίγων ἐπὶ πλείονα ὅμοια μεταληφθῆναι δυνάμενον. Wie richtig dieselbe ist, kann man an dem eben citirten Beispiele erproben, indem man es angewendet denkt auf Jemanden, der nach argem Vorleben seine bussfertige Umkehr durch eine That der Selbstverleugnung gewährleistet wähnt. Die Parabeln sieht Basilius aber gleichfalls unbefangener an als alle früheren; ein Satz: αἱ παραβολαὶ οὐκ ἐπὶ εἴδους τὰ θεωρήματα πληροῦσι, πρὸς δὲ τὴν ὑπόθεσιν τὸν νοῦν ὁδηγοῦσι bedeutet einen eminenten Fortschritt gegenüber Origenes, sowol indem er die Aufmerksamkeit von den Einzelheiten auf den Grundgedanken, das eigentliche Argument der Rede hinlenkt, als auch indem er halb unwillkürlich den wegweisenden Charakter der Parabel betont, anstatt des wegversperrenden. Wir besitzen aus seiner Feder nur eine ausführliche Erklärung einer Parabel, eine Homilie über den törichten Reichen, leider gerade eine Parabel, mit welcher selbst der beeifertste Allegorist nicht viel anfangen kann; aber, wenn auch Basilius mehrfach fremde Züge einträgt und das Gesicht des Reichen verschiebt, so hat er immerhin das Verdienst, eine bestimmte Deutung des πλούσιος, etwa auf Judas Ischarioth,

[1]) Die Notiz SALMERON's „B. Basilius integrum in Parabolas Domini interpretandas edidit volumen“ hat VAN KOETSVELD (II 518) zu der Behauptung veranlasst: „Basilius muss auch ein Werk über die Gleichnisse geschrieben haben, von welchem wir indes weder den Umfang noch die Tendenz kennen.“ Diese Mythe ist aus dem Zufall entsprungen, dass der lateinische Uebersetzer des Oekumenios zu I. Tim. 5, 21 (ed. Veneta II, 240 A), wo ein Wort des Basilius ἐν ἑρμηνείᾳ τῶν παροιμιῶν citirt wird, sich die Version in interpretatione Parabolarum“ erlaubt hat, obwol es sich um das ATliche Spruchbuch handelt.

oder auf den Teufel, wie Andere sie beliebten, gar nicht erwähnt zu haben.

Was die Kappadocier — Gregor von Nyssa schliesst sich ihnen an, wenn ihn sein Tiefsinn auch bisweilen rein origenistisch mit den Parabelelementen umspringen machte — auf einen besseren Weg in der Parabelauffassung geführt hat, war vorzüglich wol ihre gründliche wissenschaftliche, speciell auch rhetorische Bildung. Von ihren Lehrern in Athen erfuhren sie über eine der Verhülluug dienende παραβολή nichts; im Gegenteil treffen alle Definitionen der besseren griechischen und lateinischen[1]) Rhetoren ausgezeichnet das, was das Wesen des Gleichnisses ausmacht. Bis zu den spätesten Zeiten ist hier Aristoteles der Lehrer des Richtigen gewesen, vgl. z. B. Eustathius: die Parabel παραβάλλει d. h. συγκρίνει καὶ παρατίθησι τοῖς λεγομένοις γνώριμον εἰωθὸς ἀεὶ γίνεσθαι und sie ist ein νόημα πιστούμενον ἐκ τῶν καθεκάστην γινομένων τὰ λεγόμενα, ἢ λόγος διδάσκων καὶ πιστούμενος τὸ ὑποκείμενον ἐκ τῶν εἰωθότων ἀεὶ γίνεσθαι.

Aehnliche Einflüsse müssen wir auch als günstig mitwirkend bei Chrysostomus, dem jüngeren Zeitgenossen der 3 grossen Kappadocier voraussetzen. Er hat in seinen Homilieen über Mt. und Joh. reichlich Gelegenheit, seine Auffassung der „Parabel" zu offenbaren, und seine Auffassung ist in jedem Betracht die vorzüglichste, welche die kirchliche Wissenschaft in 15 Jahrhunderten erzeugt hat. Haltbar ist freilich sein Standpunkt nicht, er ist ein subjectiv befriedigender Compromiss zwischen den unantastbaren Daten der Evangelien über Art und Absicht der Parabellehre und einem feingebildeten Gefühl für das Bildliche in der Rede nebst gesunden Voraussetzungen über das Verhältnis Jesu zu seiner Zuhörerschaft; der Mangel an Einheitlichkeit und innerer Wahrscheinlichkeit bei dieser Lösung konnte auf die Dauer nicht verborgen bleiben.

Αἰνιγματικῶς ἔμελλε διαλέγεσθαι gesteht Chrysostomus zu Mt. 13, 1 ff. ein, weil der rätselhafte Charakter der Parabeln in diesem Capitel zu stark betont wird; aber sogleich fügt er bei, dies sei nur um der unter das Volk gemischten Pharisäer willen geschehen. Eine Absicht zu verstecken traut er Christo überhaupt nicht zu; der Text

---

[1]) Ich lege nicht geringen Wert darauf, dass ein so klarer und scharfer Geist wie Quintilian (8, 3, 72 ff.) über Gleichnis und Parabel — denn auch er betrachtete letztere als eine eigentümliche Bildung — nach Wesen und Zweck („ad inferendam rebus lucem repertae") durchaus dieselben Anschauungen, wie wir oben, vorträgt.

muss sich gefallen lassen, so gedreht zu werden, dass die Absicht nicht zu sehen und nicht zu hören den Menschen zugeschrieben wird, dem Herrn aber die, Jeden zu heilen, der noch von seinem bösen Wege umkehrt, διὰ τούτων (Mt. 13, 15) ἐφέλκεται αὐτοὺς καὶ ἐρεθίζει πρὸς ἐπιστροφήν. v. 12 muss besagen: jedem, der nur den Wunsch hat die Mysterien des Himmelreichs zu empfangen, dem würden sie gegeben; von einem Nichtverstehenkönnen will er um keinen Preis etwas wissen: die Parabeln sind wol dunkel, aber sie wollen die Volksmenge zum Fragen antreiben. Die Apostel fragen ja auch ganz ohne Furcht v. 36. Dass es mit der Dunkelheit der Parabel aber nicht so schlimm bestellt ist, schliesst er daraus, dass die Jünger nur nach der Unkrautparabel fragen, die vom Senfkorn und Sauerteig haben sie also schon ohne Deutung ὡς σαφεστέρας verstanden. Erst recht ist das bei den Parabeln v. 44—51 der Fall, die können sie selber verstehen, weil sie durch die früheren bereits σοφώτεροι geworden sind. Dies genügt, um den Eindruck, den Chrysostomus innerlich von der Parabel hat, zu erkennen. Sie ist ihm ein ausgezeichnetes Lehrmittel, verdunkelt nur momentan, um nachher desto klarer zu machen. Anderswo äussert er sich: Christus rede in Parabeln, ἵνα καὶ ἐμφαντικώτερον τὸν λόγον ποιήσῃ καὶ πλείονα τὴν μνήμην ἐνθῇ καὶ ὑπ' ὄψιν ἀγάγῃ τὰ πράγματα — wie es auch die Propheten thun, kurz die Parabel dient zur Veranschaulichung. In der Synopsis Script. S. tom. VI, 1, 442 (ed. Parisina altera 1835 4°) definirt er die Parabeln (Prov. 1, 6) als εἰκόνες τῶν λεγομένων, in ihnen τὸ λεγόμενον διὰ τὴν ὁμοιότητα καταλαμβάνεται, und mit Berufung auf Mc. 4, 30 rechnet er sie zu den eine ὁμοίωσις enthaltenden Redeformen; wie er das versteht, wird aus den Beispielen von παραβολαί im Spruchbuche klar, die er anführt, nämlich 25, 13 (s. oben S. 37) und 25, 14: ὥσπερ ἄνεμοι καὶ νέφη καὶ ὑετοὶ οὕτως ὁ καυχώμενος ἐπὶ δόσει ψευδεῖ. Aber am beredtesten ist die Stelle, wo er zu Mt. 13, 33 Jesum entschuldigt, dass er in einer Rede von so hehren Dingen, wie das Himmelreich, Senfkorn und Sauerteig erwähne: ἀνθρώποις γὰρ διελέγετο ἀπείροις καὶ ἰδιώταις καὶ δεομένοις ἀπὸ τούτων ἐνάγεσθαι· οὕτω γὰρ ἦσαν ἀφελεῖς ὡς καὶ μετὰ ταῦτα δεηθῆναι ἑρμηνείας πολλῆς. Deutlicher kann er's doch wol nicht verraten, dass er in der Parabelrede einen volkspädagogischen Versuch, ein Herabsteigen zu der Fassungskraft der sinnbefangenen Menge sieht: wenn sie die Parabeln nicht verstehen, so ist das ein Beweis ihrer Geistesschwäche: ist damit das Aenigmatische, das Dunkle nicht aus der Parabel fort und in die Hörerschaft allein verlegt? Die Parabel δηλοῖ, δεικνύει,

pflegt er zu sagen, αἰνίττεται ist mehr von Früheren übernommen. Auch die Einheitlichkeit des Parabelgedankens hat er in ihrer Wichtigkeit begriffen; darum warnt er, das neidische Reden in Mt. 20, 10—12 für wahr zu halten; man habe eine Parabel vor sich und man dürfe nicht Alles in den Parabeln buchstäblich auspressen, sondern den Zweck (τὸν σκοπόν) müsse man erforschen, zu welchem sie gesprochen seien καὶ μηδὲν πολυπραγμονεῖν περαιτέρω. Dieser Zweck lasse sich aus dem Zusammenhange leicht feststellen, hier sei es der, die in hohem Alter noch sich Bekehrenden mit dem Vertrauen zu erfüllen, dass sie nicht zurückgestossen werden, oder auch nur zurückstehen würden. Eine Reihe von Parabeln erklärt er tadellos als Gleichnisse, ohne an ein Ausdeuten einzelner Worte im Bildsatze oder ein Vergleichen der einzelnen Begriffe von „Bild" und „Sache" zu denken. So Mt. 24, 32 f. das Gleichnis vom Feigenbaum, das er abwechselnd παράδειγμα und παραβολή nennt: οὐ διὰ τοῦτο μόνον τὸ τῆς συκῆς τοῦτο τέθεικε παράδειγμα ἵνα τὸ διάστημα δηλώσῃ ἀλλὰ ἵνα κἀντεῦθεν πιστώσηται τὸν λόγον οὕτως ἐκβησόμενον πάντως ὥσπερ τοῦτο ἀνάγκῃ γενέσθαι. Denn auch sonst, wo er etwas als ganz notwendig eintreffend bezeichnet φυσικὰς ἀνάγκας εἰς μέσον παράγει. Auch zu Mt. 18, 12 erwähnt er, Christus nehme Motive ἀπὸ τῆς κοινῆς συνηθείας: jeder Hirte werde so handeln; und Mt. 12, 25 ff. preist er die Milde Christi, der auf die Anklage der Pharisäer, er habe mit Satans Macht Dämonen ausgetrieben, ihre Aufmerksamkeit durch einen Beweis ἀπὸ τῶν κοινῇ συμβαινόντων zu gewinnen weiss. Und ein „Reich" erwähnt er gerade, weil nichts auf Erden stärker als ein Königreich ist, dennoch geht es zu Grunde bei innerem Zwiespalt. Er fühlt also wol, man muss im Gleichnis Alles eigentlich nehmen, dann nur wirkt es, dann schlägt es jeden Widerspruch nieder.

Bei den eigentlichen „Parabeln" hat er sich freilich von den traditionellen Vorurteilen weniger losmachen können. Wie er bei dem „Gleichnis" Mt. 24, 28 die Adler auf die Menge der Engel, der Märtyrer und aller Heiligen und den Leichnam auf Christus deutet, so fragt er zu Mt. 25, 3: τί σημαίνουσιν αἱ λαμπάδες und antwortet: αὐτὸ τῆς παρθένου τὸ χάρισμα, oder bemerkt zu Mt. 25, 27: ἀργύριον καλεῖ τὰ λόγια τὰ τίμια, τραπεζίτας δὲ τοὺς ἀκούοντας oder zu Mt. 20, 1: ἀμπελῶνα τὰ ἐπιτάγματα τοῦ Θεοῦ λέγει καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, χρόνον δὲ τῆς ἐργασίας τὸν παρόντα βίον und zu Mt. 13, 25: indem Jesus sagt: er säte Unkraut, τὰ τῶν αἱρετικῶν συστήματα καλεῖ. Hier haben wir wieder die Uebersetzung der einzelnen Bildzüge, als wären sie

nur Metaphern. Aber wenn es charakteristisch ist, dass Chrysostomus hierin einfach das allgemein Angenommene adoptirt — kaum eine „Deutung" habe ich bei ihm gefunden, für die er nicht Vorgänger besässe, — so ist um so mehr zu beachten, wie viel sparsamer er mit dieser Methode vorgeht, als alle Andern; Mt. 7, 24 ff. bedeuten ihm nicht Regen, Giessbäche und Winde jeder etwas Besonderes, sondern nur zusammen „μεταφορικῶς τὰς ἀνθρωπίνας συμφορὰς καὶ δυσπραγίας; Mt. 22, 4 findet er mit ἄριστον, ταῦροι und σιτιστά ganz schlicht die grosse φιλοτιμία καὶ τρυφὴ καὶ πανδαισία beschrieben, (während Origenes das Menschenmögliche hineingeheimnisst, z. B. σιτιστὰ τὸ πνευματικῶς ἡδὺ τῆς θεωρίας οὐκ ἀσθενές); er vergisst eben nicht, dass der natürliche Verlauf der fingirten Erzählung Manches absolut notwendig macht, was vielleicht für den geistlichen Inhalt bedeutungslos ist: z. B. Mt. 25, 9 „gehet und kaufet Euch" τοῦτο εἶπε τῇ παραβολῇ παραμένων καὶ ὑφαίνων αὐτήν, indem er dadurch anzeigt, dass wenn wir bamherzig werden nach dem Abschied aus dieser Welt, wir davon keinerlei Gewinn mehr haben, noch der Strafe entfliehen, gerade wie jenen Jungfrauen (ὥσπερ οὐδὲ ταύταις, also sind die Jungfrauen doch nicht gleich ἡμεῖς!) ihre Bereitwilligkeit nichts mehr nutzte. Bei der Schalksknechtparabel hebt er hervor, die Versündigungen unserer Nächsten gegen uns verhielten sich zu unsern Versündigungen gegen Gott wie 100 Denare zu 10 000 Talenten, und Mt. 13, 31 kann gar nicht tadelloser als eine höhere Form des Gleichnisses behandelt werden: (ὥσπερ μικρὸν σπόρον ἔχει τὸ λάχανον τοῦτο, αὐξηθὲν δέ μεῖζον γίνεται τῶν λαχάνων πάντων, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ κηρύγματος γέγονεν (καὶ γὰρ πάντων ἦσαν ἀσθενέστεροι οἱ ἀπόστολοι καὶ πάντων ἐλάττους· ἀλλ' ὅμως ἐπειδὴ μεγάλη ἦν ἡ ἐν αὐτοῖς δύναμις, ἐξηπλώθη πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης καὶ ἐξετάθη τὸ κήρυγμα). Genau nach diesem Schema (ὥσπερ ἡ ζύμη . . . οὕτω καὶ ὑμεῖς, καθάπερ ἐκεῖ . . . . τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τοῦ κηρύγματος τούτου συμβήσεται!) hat er auch Mt. 13, 33 exegesirt, und dies Schema ist für alle Parabelexegese das allein richtige. Dass jede Parabel nur einen Grundgedanken hat, fühlt Chrysostomus vollkommen, Senfkorn und Sauerteig wollen die δύναμις, Schatz und Perle τὸ τίμιον des Evangeliums nachweisen. Nach Mt. 20, 1—16 will Christus κατασκευάσαι, dass τῆς αὐτοῦ φιλανθρωπίας ἔστι τὸ πᾶν und auch die Spätbekehrten vollen Tagelohn erhoffen dürfen. Die Parabeln Mt. 24,45 ff. 25, 1 ff. 25, 14 ff. ermahnen uns in verschiedener Weise zu ein und derselben Tugend, nämlich dem Eifer im Wolthun (ἐλεημοσύνη). Weissagungen sieht er in den Parabeln nur

ausnahmsweise, Mt. 21, 33 ff. τὰ πρὸ τοῦ σταυροῦ ᾐνίξατο, Mt. 22, 1 ff. τὰ μετὰ τὴν ἀνάστασιν σημαίνει. Es hängt hiermit innig zusammen, dass er nicht, wie die Origenisten, verschiedene Erklärungen als gleich berechtigt für ein Parabelstück vorträgt, oder wenigstens dem Leser die Auswahl zwischen mehreren möglichen Deutungen überlässt; er hat eben nicht den Eindruck bei der Parabelexegese auf schlüpfrigem Boden in dichter Finsternis zu wandern, wo nur übrig bleibt um die Wette zu raten; ihm ist dieser Teil der evangelischen Reden um nichts dunkler und schwieriger als die übrigen, eher tritt er hier sicherer auf und bestimmter. Man lasse nicht unbemerkt, sagt er beim Abschied von Mt. 20, 1 ff., dass diese Parabel wie die von den 10 Jungfrauen, vom Netz, vom Unkraut, von dem keine Früchte bringenden Baum, die Tugendübung in Werken fordert, καὶ περὶ μὲν δογμάτων ὀλιγάκις διαλέγεται (Christus), περὶ δὲ βίου ὀρθοῦ πολλάκις· μᾶλλον δὲ πανταχοῦ.

Von dem wunderbaren Zauber, der über den Homilieen dieses Mannes ausgebreitet liegt, habe ich dem Leser nichts zur Empfindung bringen können. Man muss ihn selbst und im Urtext lesen, um die richtige Vorstellung von seiner Grösse zu gewinnen. Er versteht es, streng wissenschaftlich auszulegen und zugleich zu erbauen, zu erschüttern. Wenn er trotzdem in der Parabelerklärung vielfach fehlgegangen ist, so liegt das fast ausschliesslich an den kirchlichen Vorurteilen, die den Erklärer der Parabeln von ihrem Schöpfer trennen. Seine Begriffe von Willensfreiheit, von guten Werken und ihrem Verhältnis zur Seligkeit, von Kirche und Häresie, von Jungfräulichkeit, von freiwilliger Armut, vom Almosengeben stehen gar zu weit ab von der Denkweise Jesu, die am frischsten und naturhaftesten in den Parabeln sich offenbart. Dieser Mangel des Chrysostomus, der mehr ein Mangel seiner Zeit ist, wird durch alle anderen Vorzüge nicht aufgewogen. Die Parabeln mussten auch bei ihm herhalten, jene kirchlichen Vorurteile zu stützen, das konnten sie blos, wenn sie misverstanden, wenn sie gedeutet wurden. Dieser Umstand hat noch mehr als die Macht der exegetischen Tradition beigetragen, die Keime gesunden Verständnisses der Gleichnisreden Jesu auch bei diesem feinsinnigsten Interpreten nicht zur Reife gelangen zu lassen: vorhanden sind bei ihm die Keime der richtigen Auffassung in jeder Beziehung; dass die Parabel ein Ganzes ist, dass ihre Bildseite einen Gedanken darstellt, damit er mit einem ähnlichen auf höherem Gebiete verglichen werde, dass ihr Schema lautet: ὥσπερ in irdischen Dingen οὕτως καί in den Angelegenheiten des Himmel-

reichs, dass das Bild für sich Ansprüche macht, dass es sorgfältig bis in die kleinsten Züge hin betrachtet sein will, ohne deshalb eine Uebertragung aller einzelnen Züge auf das höhere Gebiet zu verlangen, dass die ganze Redeweise dem Volke, den Ungebildeten zu Liebe gewählt worden ist, um mit Hülfe ihrer Sinne das Uebersinnliche ihnen nahezurücken, das alles hat er schon geahnt: wenn wir Ernst machen mit seinen Grundsätzen, so erweisen sich Jesu Parabeln einfach als Gleichnisse, Fabeln und Beispielerzählungen, wie jede Literatur sie kennt: Chrysostomus ist uns für unsre Anschauung kein verächtlicher Zeuge.

Neben den antiochenischen Kirchenvater, mit dem Isidorus von Pelusium viel Aehnlichkeit hat, wollen wir den etwas jüngeren Patriarchen von Alexandrien stellen, den Cyrillus. So hoch wie Chrysostomus steht er nicht, obwol auch er als Exeget Tüchtiges geleistet hat. In seiner ἐξήγησις εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν[1]) sagt er S. 119: ὅτι κεκρυμμένος ἀεί πως τοῦ σωτῆρος ὁ λόγος δῆλον. Er sagt es im Blick auf die Parabeln, welche denen, die nicht wert waren die Geheimnisse des Himmelreichs zu erfahren, ein λόγος ἀσυμφανής wurden; aber, da er gleich hinterher ihre Gleichgültigkeit, ja ihre absichtliche Verstockung schildert, scheint die Dunkelheit mehr den Hörern, als der Redeweise zur Last zu fallen: für uns, erklärt er, sind die Parabeln nicht undurchsichtig, uns hat er die Fähigkeit des Verständnisses auch dafür gegeben. Er definirt sie dann als εἰκόνες πραγμάτων οὐχ ὁρατῶν νοητῶν δὲ μᾶλλον καὶ πνευματικῶν; was man mit den leiblichen Augen nicht sehen kann, das zeigt die Parabel den geistigen Augen διὰ τῶν ἐν αἰσθήσει καὶ οἷον ἁπτῶν πραγμάτων διαμορφοῦσα καλῶς τὴν τῶν νοητῶν ἰσχνότητα. Wir müssen jedesmal zusehen, welchen Sinn (νόησιν) Christus uns in einer Parabel ἐξυφαίνει. Zu Lc. 16,1 ff. erinnert er daran ὅτι πλαγίως καὶ ἀσυμφανῶς ἡμῖν αἱ παραβολαὶ πραγμάτων ὀνησιφόρων δήλωσιν εἰσκομίζουσιν: darnach wäre die Parabel eine Allegorie, die einzelnen Worte Träger eines tieferen, auf das Heil der Seelen bezüglichen Sinnes. Zu Lc. 11,5 ff. fordert er denn auch auf: φέρε δὴ μεταστήσωμεν τὸ ὡς ἐν τύπῳ παραβολῆς δεικνύμενον εἰς ἀλήθειαν; und zu Lc. 12,35 heisst es S. 217: γράφει πάλιν διὰ τῶν ἐμφανῶν τε καὶ ὁρατῶν πραγμάτων τὰ νοητά. Indessen entspricht die Auslegung dieser Theorie keines-

[1]) A. Mai: Classici Auctores t. X Rom 1838. 8°. Vor vertrauensseliger Benutzung der anderen, dem Cyrill in Migne, Patrolog. gr. tom. 72, 1864 zugeschriebenen exegetischen Fragmente ist zu warnen, da schon der Mai'sche Lccommentar problematische Stellen hat.

wegs überall. Eine Anzahl von Parabeln werden wie echte Gleichnisse behandelt: Lc. 4,23 hält er für eine gemeine Rede im jüdischen Volk, die man scherzweise erkrankten Aerzten zurief: ἴσως τοίνυν, φησί, πολλὰ βούλεσθε παρ' ἐμοῦ γενέσθαι σημεῖα παρ' ὑμῖν, μάλιστα παρ' οἷς ἐτράφην. Auch Lc. 6,47—49 wird das ὅμοιος von ihm gut zur Geltung gebracht; Lc. 7,31 ff. beschreibt er eine Art des Spiels jüdischer Kinder, wobei es zuging nach v. 31. 32 τοιοῦτόν τι πεπονθέναι τοὺς τῶν Ἰουδαίων δήμους ὁμοῦ τοῖς προεστηκόσιν ἰσχυρίζετο Χριστός — und nicht einen allegorisirenden Ausdruck mischt er in seine Deutung ein. Lc. 11,21 f. die Parabel vom Starken und Stärkeren bezeichnet er als ein παράδειγμα σαφὲς καὶ ἐναργέστατον· δι' οὗ πάρεστιν τοῖς ἐθέλουσιν (! also böser Wille allein ist die Ursache des Nichtverstehens der angeblichen Dunkelreden) ἰδεῖν, dass Christus den Teufel besiegt hat. τοῦτο ὡς ἐπ' ἀνθρώπων εἴρηται τὸ παράδειγμα· πέπονθε δὲ αὐτὸ καὶ ὁ διάβολος; denn vor Christi Erscheinen befand er sich auch ἐν ἰσχύϊ πολλῇ, der Logos aber in Menschengestalt, der Geber aller Stärke hat ihn übermocht. Vgl. auch S. 270 über Lc. 14,28 ff. Dass keine Lieblosigkeit in der Vernachlässigung der 99 zu Gunsten des einen Schafes Lc. 15,4 liegt, will er καὶ δι' ἑτέρου παραδείγματος παραστῆσαι. „Man setze den Fall, es lebten viele Menschen in einem Hause, einer aber fällt in Krankheit: zu wem würden dann die Aerzte gerufen werden? Nicht zu dem Einen (Mai druckt νόμῳ!) der krank geworden? Und doch würden sie nicht aus Gleichgültigkeit gegen die Vielen handeln, wenn sie nur dem einen Erkrankten die Hülfsmittel ihrer Kunst zu Gute kommen lassen, weil Zeit und Bedürfnis sie dazu ruft! Das ist ein regelrechtes Gleichnis, welches bei Cyrill seine Wirkung thut, ohne dass er ein deutendes Wort hinzufügt; da er dies auf eine Linie mit der Parabel 15,4—7 rückt, kann ihm das Gefühl für den beweisenden Charakter dieser Redeform nicht gänzlich gefehlt haben. Wirklich erhebt er auch bei Parabeln, die längst bis in die kleinsten Details ausgedeutet wurden, die Frage nach ihrem σκοπός, d. h. ihrem Grundgedanken, und als Mittel dazu sucht er die Veranlassung auf, bei welcher sie gesprochen wurden (S. 281 Lc. 15, 11 ff.). Ja, S. 284 zu Lc. 16,1 ff. schärft er ein: οὐ γὰρ ἅπαντα τῆς παραβολῆς τὰ μέρη πολυπραγμονεῖσθαι χρὴ λεπτῶς καὶ ἐξητασμένως (auf kleinliche und gesuchte Manier) ἵνα μήτε πρὸς τὸ πέρα μέτρου βαδίζων ὁ λόγος καταλυπήσῃ τῷ περιττῷ τοὺς φιλακροάμονας μήτε μὴν ἀδολεσχίας ὄχλον ἐνεργάσηταί τισιν· wer z. B. hier bestimmen wollte, wer unter dem „Menschen“ v. 1 zu verstehen sei, wer unter den Verklägern des Haushalters,

wer unter den Schuldnern, oder weswegen der eine Oel, der andere Weizen schuldig ist, σκοτεινὸν ἅμα καὶ περιττὸν ἀποτελέσει τὸν λόγον· οὐκοῦν οὐ πάντη τε καὶ πάντως ἅπαντα τῆς παραβολῆς τὰ μέρη τῇ τῶν δηλουμένων εἰσὶ θεωρίᾳ χρήσιμα, εἰς εἰκόνα δὲ ληφθεῖεν ἂν ἀναγκαίου πράγματος ἀμυδρῶς ὑποφαίνουσιν τὸ τελοῦν εἰς ὄνησιν τοῖς ἀκροωμένοις. Der Sinn dieser Parabel nun sei: Gott will, dass allen Menschen u. s. w. (I Tim. 2,4). Aehnliche Warnungen begegnen uns öfter; sollte man es glauben, dass dieser Warner in Lc. 15 Wort für Wort deutet — die verlorne Drachme ist das Menschengeschlecht, denn die Drachme ist eine Münze χαρακτῆρας ἔχον βασιλικούς: so haben auch wir göttliche Gestalt besessen, ehe wir Christo verloren gingen —, dass er S. 264 bei Lc. 14, 16 ff. zu schreiben vermag: πολυπραγμονήσωμεν πρὸ τῶν ἄλλων τίς ἂν νοηθείη πρὸς ἡμῶν ὁ ἄνθρωπος ὁ τὸν δειπνοκλήτορα πεπομφώς· τίς δὲ καὶ ὁ δειπνοκλήτωρ καὶ τίνες ὅλως οἱ κεκλημένοι? „Der Mensch“ in v. 16, beginnt die Antwort, ist für Gott den Vater zu halten: αἱ γὰρ εἰκόνες πλάττονται πρὸς τὸ ἀληθές, οὐκ αὗται πάντως εἰσὶν ἡ ἀλήθεια! Oder man lese die wilde Ausdeutung der Parabel Lc. 10, 30—37, wo sogar der Wirt der Herberge, welcher vom Samariter 2 Denare empfängt, mit den Hirten der heiligsten Kirchen identificirt wird; denn τὸ νοητὸν ἀργύριον, das sie aufwenden (δαπανᾶν v. 35) sollen, ist ὁ τῆς διδασκαλίας λόγος, der durch richtige Aufwendung nicht abnimmt, sondern verdoppelt wird, laut Mt. 25, 22!

Von Consequenz ist demnach in dem Verhalten Cyrills zu den Parabeln nichts zu spüren. Es treibt ihn Manches, dieselben wie seine Vorgänger in Alexandrien als „Vehikel der abstrusesten Geheimnisse, der fernliegendsten Lehren“ zu benutzen. Andrerseits ist der Einfluss des Chrysostomus, welchen er gründlich studirt hat, stark genug, um ihm eine Reihe von Concessionen abzunötigen; auch versteht er selbst es viel zu gut Gleichnisse zu bilden und geschickt zu verwerten, als dass ihm nie eine Ahnung von ihrem eigentlichen Wesen aufdämmerte — aber diese verschiedenen Factoren sind von ihm noch viel weniger, als von Chrysostomus zu einer Einheit verbunden worden. Die Willkür, die bald deutet, bald das Deuten verwirft, wie es ihr in den Kram passt, herrscht bei ihm; immerhin steht er als Exeget höher denn Origenes, der die Willkür der Parabeldeutung zum Princip erhoben hatte.

Ueber diesen Standpunkt ist die alte Kirche nicht hinausgekommen. Chrysostomus hat keinen Nachfolger gehabt, der auch nur das Mass seiner Einsicht zu bewahren vermocht hätte. Durch

alle Jahrhunderte bis zu den immer noch beachtenswerten Leistungen des Theophylact[1]) und des Euthymius Zigabenus[2]) (c. 1100) treffen wir keinen neuen Gedanken bezüglich unsers Stoffes; mehr und mehr verliert sich sogar der Mut, eine Deutung vorzuschlagen, die nicht schon durch die Autorität so und so vieler Väter gedeckt ist. Chrysostomus bleibt das verehrte Muster aller griechischen Exegeten; daher sie alle gelegentlich seine Proteste gegen die übereifrige Auspressung der bildlichen Details in den Parabeln wiederholen; aber alle stimmen auch darin überein, dass sie bei Stücken, die Chrysostomus nicht behandelt hatte, eine Auslegung bieten, welche wie ein Hohn auf jene Proteste klingt; und etwa den Chrysostomus gegen Chrysostomus zu verteidigen, d. h. einmal wo er περαιτέρω πολυπραγμονεῖ, seine massvollen Grundsätze zu Ehren zu bringen, ist Keinem eingefallen. Euthymius hat wol 20 Mal in seinen Evangeliencommentaren eine Bemerkung wie τἆλλα τῆς παραβολῆς οὐ περιεργαστέον ἡμῖν, sowie er aber Mc. 4, 26—29 die Parabel von der langsam wachsenden Saat vor sich hat, allegorisirt er unerbittlich, selbst „Tag“ und „Nacht“ nicht ausgenommen. Ich weiss wol, dass er auch diese Auslegung aus älterer Quelle schöpft[3]), aber die Seelenruhe, mit welcher er sie vorträgt, beweist, wie wenig er über jene Mahnung des Chrysostomus nachgedacht hat.

Vielleicht wundert sich der Leser, dass wir kein Wort über den Unterschied der antiochenischen und alexandrinischen Schule geäussert haben. Allein ein solcher macht sich auf unserm Gebiet kaum fühlbar. Was den Chrysostomus auch als Erklärer der Parabeln so hoch hebt, hat er nicht den Antiochenern zu verdanken, es ist sein persönliches Verdienst. Wenigstens in der Hauptsache. Das war ja in jedem Fall ein Vorzug der Antiochener, dass sie überall nur e i n e n Sinn zuliessen, also wenigstens die Parabeldeutungen der Evangelisten unbeanstandet als ganz eigentlich hinnahmen. Dem Princip nach durfte der Alexandriner dies nicht thun; die älteren Meister dieser Schule haben es auch ausdrücklich nicht gethan: bei der Bild-

[1]) Theophylacti opp. omn. Tom. I. continens commentaria in IV Evglia. Venet. 1754 d. I. Fr. B. M. de Rubeis.

[2]) E. Z. comment. in IV Evglia gr. et lat. ed. Christ. Frid. Matthaei Lpzg. 1792. Tom. I (1. 2) Mt. II Mc. Lc. III Joh.

[3]) Cramer: Catenae in Evglia Mt. et Mc. Oxon. 1840. 8°. S. 308—310. Die Frage, ob der dort für Mc. zu Grunde liegende Commentar von Victor Antiochenus oder von Cyrillus Alexandrinus herstammt, ist zwar reif, um endlich entschieden zu werden: nur ist hier nicht der Ort dazu.

seite der Parabeln liessen sie es meistens doch mit einer „geistlichen“ Deutung genug sein. Und zu solcher geistlichen Deutung fühlten die Antiochener sich nicht minder verpflichtet. Durch Junilius[1]) sind wir mit dem hermeneutischen Lehrbuch ihrer Schule bekannt geworden, und wissen, dass dort die παραβολαί zu der species dictionis proverbialis gerechnet wurden (neben dieser bestanden die Klassen: simpliciter docens, historia, prophetia). Die Proverbia sollen wie die prophetia superficie difficilia, sed pleraque intellectu non ardua sein. Definirt wird dann (S. 476) die proverbialis species: Quaedam figurata locutio aliud sonans, aliud sentiens et in praesenti commonens tempore. Sie wird so verstanden, ut quodammodo verborum superficies auferatur. Hier heisst es non textum scripturae ipsius considerare sed sensum; hier darf durch Allegorie narrationis veritas infirmari. Quot modis in divina lege allegoria cognoscitur? Diese Frage wird beantwortet: auf 4 Arten, von denen die 2. und 3. uns interessiren. Nämlich es kann geschehen secundum imaginationem vel typosim wie in Lc. 10, 30—37 und Mt. 21, 33 ff. (denn auf diese und nicht wie Kihn auf Mt. 20, 1—16 beziehe ich parabola vineae atque agricolarum): ordo enim eorum quae gerebantur a Christo velut imagine personae et negotii alterius refertur inpletus, oder secundum comparationem vel similitudinem, wie im Senfkorngleichnis: non enim narratio sicut in superiore exemplo contexitur sed causarum solummodo comparantur effectus. Die letztere Definition würde ja ein leidlich richtiges Verständnis der Gleichnisse gestatten: die Fabeln oder Parabeln im engeren Sinne werden schlechthin der Allegorese ausgeliefert: und die Praxis bringt nicht etwa angenehme Enttäuschung: Theodor von Mopsueste wie Theodor von Heraclea und Theodoret reichen auf diesem Gebiete nicht von ferne an Chrysostomus heran; sie sind ebenso tapfere Allegoristen wie die Kappadocier, die man der alexandrinischen Schule zurechnet, und Cyrill ist in der Ausdeutung bisweilen enthaltsamer als sie. Einen grossen Vorwurf dürfen wir ihnen allerdings nicht machen; wie sie zum Bibelbuchstaben standen, mussten sie angesichts von Mt. 13, 18—23, 37—43 die Parabeln für Allegorien erklären, und es ist schon viel, wenn sie dieselben trotz Mc. 4, 11 f. 33 f. für nur der Oberfläche nach schwierig zu halten scheinen.

[1]) H. Kihn: Theodor v. Mops. u. Junilius Africanus als Exegeten. Nebst einer krit. Textausgabe von des letzteren Instituta regularia divinae legis. Frbg. i. B. 1880 gr. 8° XXII u. 528 S.

Unter den Vätern des Abendlandes verdienen hier Hieronymus, Augustin und Gregor der Grosse eine Erwähnung. Hieronymus gilt als der grösste Exeget der alten Kirche; noch bedeutender als den Origenes nannte ihn REDEPENNING (Origenes, S. 212) „in der Exegese“. Ich kann die herkömmliche Bewunderung dieses charakterlosen Mannes[1]) durchaus nicht teilen, im Allgemeinen nicht und im Besonderen betreffs seiner Arbeiten auf unserm Gebiete erst recht nicht. Bei Origenes ist wenigstens Consequenz in seiner Mishandlung der Parabeln; bei Hieronymus mangelt dieselbe durchaus, natürlich weil er die verschiedensten Vorgänger bestiehlt.

Unser Urteil basirt wesentlich auf seinem Matthäuscommentar (Opp. ed. Vallarsi gr. fol. tom. VII Veron. 1737), ein Buch, das dem gelehrten Vallarsi athemlose Bewunderung auspresst: obwol in wenigen Wochen abgefasst, nullis non numeris absoluta, während ZÖCKLER (Hieronymus S. 368—381 und 212 ff.) dem Exegeten Hieronymus die erste Stelle nur noch unter den abendländischen Kirchenvätern zuerkennt und speciell im Mt.-Commentar „nicht selten läppische und alberne“ Bemerkungen eingestreut findet. Ja „im höchsten Grade leichtfertig in seinen Arbeiten und heimtückisch denunciatorisch in seinen Urteilen“ (de Lag.) zeigt der Stridonenser sich in diesem Werke. Neben guten Notizen wie die S. 142 über den volkstümlichen Charakter der Parabelrede (s. oben S. 32), desgl. S. 94: Christus sprach in Parabeln nicht zu seinen Jüngern, sondern zu den Volksschaaren, et usque hodie turbae in parabolis audiunt, kann er den Standpunkt des Origenes vertreten und S. 95 aus ψ. 78, 2 schliessen, dass alles in der Schrift parabolisch zu verstehen sei nec manifestam tantum sonare literam sed et abscondita sacramenta, kann S. 97 über die crebrae parabolarum obscuritates[2]) klagen und S. 169 das in parabolis audire der Pharisäer Mt. 21, 33 ff. darauf zurückführen, quod aperta facie non merebantur audire. S. 87 ist er wieder so consequent, zu gestehen, wenn Christus alles in Parabeln zum Volk gesprochen hätte, so wäre es ohne Gewinn von ihm fortgegangen; darum perspicua miscet obscuris ut per ea, quae intelligunt provocentur ad eorum notitiam, quae non intelligunt.

[1]) Schwerlich hat DE LAGARDE, Clementina S. 27 über den verächtlichen Barbaren zu hart geurteilt.

[2]) Hiermit stimmt die Parabeldefinition, die Hieron. zu Pred. Salom. 12, 9 gegeben: parabolae aliud in medulla habent, aliud in superficie pollicentur; et quasi in terra aurum, in nuce nucleus, in hirsutis castanearum operculis absconditus fructus inquiritur ita in eis divinus sensus altius perscrutandus.

Aber wie verträgt sich diese vermittelnde Theorie zu den beiden von der populären (S. 94. 142) und von der die ganze Schrift durchziehenden Parabelrede (S. 95)?

Seiner Gleichsetzung von Parabel und Rätsel (S. 58) entspricht es, dass er S. 94 die Unbrauchbarkeit der Parabeln für die Feststellung des christlichen Lehrbegriffs einräumt: numquam parabolae et dubia aenigmatum intelligentia potest ad auctoritatem dogmatum proficere. Ein folgenschweres Wort, das wol allein die Unhaltbarkeit jenes ganzen Standpunktes der Parabelallegorese demonstrirt.

Originelle Deutungen einzelner Parabeln enthält der Commentar, glaube ich, nirgends, wenn auch seine Quellen von dem hochsinnigen Commentator gerne verschwiegen worden sind. Wo er nicht gerade den Origenes vor Augen hat, gibt er Erträgliches, insbesondre Mt. 18, 23 ff.: „praecepit Petro (also sind die Parabeln vom Herrn doch auch im engsten Kreise verwendet worden) sub comparatione regis et domini et servi ut ipse quoque dimittat conservis suis minora peccantibus — eine Erklärung, gegen die ich nichts einzuwenden wüsste, zumal Hieronymus nachher nochmals durch si ille rex dimisit, quanto magis die Geschichte in ihrem eigentlichen Sinne betrachtet und die Gebiete, das, auf dem jener König handelt und das, auf dem Petrus handeln soll, klar unterscheidet; ebenso umschreibt er S. 198 die Bildhälfte des Gleichnisses Mt. 24, 32 und fährt ohne einen Schimmer von Allegorese fort: ita quum haec omnia quae scripta sunt videritis, nolite putare, jam adesse consummationem mundi sed quasi prooemia et praecursores quosdam venire. Aber 24, 28 hat er auch erst ganz richtig als Gleichnis erläutert S. 197 si irrationabiles volucres — quanto magis nos, dann aber doch nicht der Versuchung widerstanden, in dem Aas Christum und in den Adlern uns Christen direct wahrzunehmen. Oft bietet er verschiedene Deutungen ohne dem Leser die rechte Wahl zu erleichtern, z. B. Mt. 20, 1 f., wo er höchstens durch Voranstellung der Deutung auf die Lebensalter vor der auf die verschiedenen Zeitalter der Heilsgeschichte einen leisen Wink beizufügen geruht. Grenzen in der Deutelei kennt er nicht, wenn er den 100-, 60-, 30fachen Ertrag in Mt. 13, 23 erst auf virgines, auf viduae et continentes, und auf casto matrimonio deputantes deutet, dann die Beziehung der hundertfältigen Frucht auf die Märtyrer bei andern Auslegern vermeldet, aber hinzufügt: quod si ita est sancta consortia nuptiarum excluduntur a fructu bono, so möchte man ihm beinahe den Versuch eines schlechten Witzes zutrauen, oder aber — so ein

buchstäbelnder Exeget kann selbst in der lateinischen Kirche der erste nicht sein.

Auf unserm Felde stelle ich gleich den Augustin guten Mutes höher. Nicht zwar, als wenn wir heute von ihm im rechten Parabelverständnis weiter gefördert würden als von Hieronymus — alles in allem ist er zu dem durchgängigen Grundirrtum der gesamten Abendländischen Kirche erzogen worden, dass auch er Parabel und Allegorie verwechselt. In seinen 4 Büchern de doctrina christiana gibt er bekanntlich eine Art Einleitung in die heilige Schrift; das 2. Buch handelt von den signa, dem was „etwas bedeutet" in der Bibel. Die Dunkelheit dieser signa, meint er, komme von den Tropen und Figuren, deren sich aber das Wort Gottes nicht ohne Grund bediene: denn „nemo ambigit et per similitudines (das ist in der lateinischen Bibel eine wenigstens bei Lc. mit parabola abwechselnde Uebersetzung von παραβολή) libentius quaeque cognosci et cum aliqua difficultate quaesita multo gratius inveniri. Denn wem Alles von selber zufliesst, der erschlafft leicht in Trägheit. Glänzend habe es daher in der Bibel der h. Geist so eingerichtet, dass er an den klaren Stellen derselben dem Hunger wehre, an den dunklen vor Ueberdruss bewahre. Denn in jenen obscuritates [1]) (wie Hieronymus!) komme kaum etwas vor, was sich nicht anderswo auf's Unmisverständlichste gesagt fände. Man braucht also nur zu warnen, dass Keiner die tropischen Worte und Redensarten buchstäblich verstehe. Alle Tropen, von denen die griechische Grammatik wisse, wende die heilige Schrift an; einige sogar mit Zufügung des Namens, wie allegoria, aenigma, parabola. Die Gesellschaft, in welcher er die Parabel auftreten lässt, wäre verdächtig genug, wenn nicht schon aus allem Uebrigen klar wäre, dass Augustin — gegen die griechische Rhetorik! — die Parabel als eine Gattung uneigentlicher Rede betrachtet, welche immer erst einer Deutung bedarf, um genossen werden zu können.

Aber er hat dann wenigstens dieser Grundanschauung entsprechend im Einzelnen die Exegese ausgeführt. Er nimmt es ernst mit seiner Aufgabe, den eigentlichen Sinn dieser Bild- oder Rätselreden festzustellen und gestattet weder sich noch dem Leser, eine

[1]) „per obscuritates parabolarum", bemerkt Augustin zu dem Jesaiasspruch 6, 9. 10 wollte der Herr seine Gedanken den Juden verbergen, sie sollten wegen dieses Nichtverstehens ungläubig bleiben und aus Unglauben ihn kreuzigen, um alsdann durch die Wunder des Auferstandenen gründlich zur Umkehr gebracht zu werden — wenn auch nicht Alle.

beliebige Auswahl zwischen mehreren ganz verschiedenen Deutungen. De civit. XVI, 2 hat er noch sinnreich bemerkt, jede Schilderung dieser Art könne mancherlei Beiwerks nicht entraten: wie beim Pflug nur die Pflugschaar den Acker durchfurche und bei der Cither nur die Saiten tönten und doch das Holz beiden ganz unentbehrlich sei; allein derartige Sätze spielen durchweg bei den Vätern nur die Rolle, eine unbequeme und bedenkliche Folgerung aus irgend einem einzelnen Zuge einer Bildrede seitens der Ausserkirchlichen abzuweisen; bei ihrem positiven Arbeiten bekümmern sie sich nie um solche Vorsichtsregeln. Das Holz der Parabeln muss bei Augustin mehr Schollen zerstückeln als die Pflugschaar, jeder Zoll vom Gestell der Cither muss laut erklingen: weiss er doch aus den Bündeln Mt. 13, 30 zu erschliessen, dass beim Endgericht die Räuber mit den Räubern, Ehebrecher mit Ehebrechern u. s. w. leiden müssen, vermag er doch die 5 Joch Ochsen in Lc. 14, 19 auf die 5 doppelten Sinneswerkzeuge zu deuten, die auf den Wegen Befindlichen Lc. 14, 23 auf die Heiden, die draussen stehen und die an den φραγμοί (= Hecken) auf die Ketzer, weil die auch Dornhecken pflanzen, um die Kirche zu zerteilen und zu verwunden: da sie gleichwol geladen werden, will Christus den Ketzern gegenüber Gewalt angewendet wissen: coge intrare!! Unerbittlich hat Augustin namentlich in seinen Sermones jeden Tropfen Bluts aus den Parabeln gepresst, nicht ohne reichliche Benützung der exegetischen Tradition; aber dürfen die über ihn lächeln, die wesentlich auf gleichem Boden mit ihm stehen?

Mit Augustin hört in der abendländischen Kirche die Productivität so gut wie auf. Reichlicher Gebrauch wird in Schriften jeder Art von den NTlichen Parabeln gemacht, wol der reichlichste von der Unkrautparabel Mt. 13, 24 ff., aber eine neue Idee sehen wir weder über den Gesamtstoff, noch über einzelne Teile auftauchen. Eucherius von Lyon († c. 450), hat gewissermassen eine Hermeneutik geschrieben (liber formularum spiritalis intelligentiae ad Veranium) wo er bereits in der Vorrede, dieweil der Buchstabe töte, zu dem Innern der geistlichen Reden durchzudringen mahnt. Dass das vorletzte Wort seines Buches die Wiedergabe des griechischen παραβολή durch das alltägliche „similitudo" ist, hindert ihn nicht den Buchstaben besonders der Parabeln gering zu achten, den Satz, dass die ganze Schrift ad intellectum allegoricum genommen werden müsse, stützt er für das A. T. mit ψ. 78, 2 = Mt. 13, 35: aperiam in parabolis os meum, loquar in aenigmate antiqua, für das N. T. mit Mt. 13, 34 wo er das sine parabolis non buchstäblichst

nimmt. Diese Abweichung der göttlichen Rede im Munde von Propheten und Aposteln von der sonst menschenüblichen Schreibart, dass jene facilia in promptu habens, magna in interioribus suis continens ist, erscheint ihm selbstverständlich, ne illa coelestium arcanorum dignitas passim atque indiscrete cunctis patesceret, sanctumque canibus et margaritas porcis exponeret. Seine Auslegung, obwol nicht auf eigenen Füssen stehend, entspricht dem, was man nach solchem Bekenntnis erwartet; der descensus Lc. 10, 30 von Jerusalem nach Jericho ist der Abfall von Gott, die Schläuche Lc. 5, 38 vasa corporis humani, das Geld Mt. 25, 27 die göttlichen Worte, das Gewand für den verlornen Sohn Lc. 15, 22 das Tauf- oder Glaubenskleid, die Tagelöhner Lc. 15, 19 sind die, welche Gott dienen nicht nur aus reiner Liebe, sondern um zeitlichen Lohn.

Spätestens bei Gregor dem Grossen († 604) muss man in der abendländischen Parabelauslegung die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter ziehen. Seine Homilieen zu den Evangelien haben noch einmal eine gewisse selbständige Haltung; auch zur Parabeldeutung treffen wir bei ihm Vereinzeltes, das sich nicht als von Früheren entlehnt nachweisen lässt: aber es ist dann auch aussergewöhnlich geschmacklos, wie seine Behauptung, die Ochsen und das Mastvieh Mt. 22, 4 bezeichneten den Alten und Neuen Bund, und noch mehr die Gründe, die er dafür angibt. Die Verbreitung seiner Schriften und seine Autorität hat nicht unwesentlich beigetragen, auf Jahrhunderte den Misverstand jedes parabolischen Wortes zu sanctioniren.

Eine interessante, wol früher als Gregor anzusetzende Arbeit [1]) ist der fragmentarisch erhaltene, lateinisch geschriebene Matthäuscommentar eines Unbekannten, gewöhnlich unter dem Namen Opus imperfectum in Mt. bei den Werken des Chrysostomus mitabgedruckt. Der Verfasser ist ein Arianer, der zugleich in einem selbst für Orientalen ketzerischen Grade Pelagianer war und auch sonst von der „gesunden Lehre“ erheblich abwich, aber als Exeget ein scharfsinniger und selbständiger Arbeiter. Seine Parabelauslegung — leider ist von Mt. 13 der weitaus grössere Teil verloren gegangen — ist einzig in ihrer Art: so energisch ist die allegorisirende Methode wol von Niemandem sonst gehandhabt worden, desgleichen nie so principiell die Fixirung jedes einzelnen Wortes in der Parabel, ohne

[1]) Ich beabsichtige, an anderem Orte über diese Schrift in eine umfassendere Untersuchung einzutreten. Sie füllt in den Opp. Chrysostomi ed. Montfaucon tom. VI, 2. Hälfte.

Rücksicht auf den Zusammenhang! Der breite Weg Mt. 7, 13, der zum Verderben führt, ist jede Uebelthat; er heisst breit, quia non est intra regulam veritatis et disciplinae inclusa. Viele wandeln darauf, wenn auch nicht alle: denn es ist schwer (also nicht unmöglich!) dass ein in dieser Welt Geborener nicht aliquantulum in Sünde verfalle. Der andere Weg heisst eng, weil es da nur eine Art gibt: abstinentia omnium rerum. Mt. 5, 13 ἅλας τῆς γῆς sind die Apostel, die mit allen in den Makarismen aufgereihten Tugenden geschmückt sind; ἡ γῆ, die terra culta, ist die christliche Laienschaft, die schon Gotteserkenntnis hat. Die Lehrer haben sie in ihrem Zustand, wie Salz es mit dem Fleisch thut, zu erhalten. Das geschieht durch ihren guten Wandel. Unwissende zur Wahrheitserkenntnis zu führen, kann nur durch gute Lehre gelingen, daher verpflichtet Christus seine Nachfolger nicht blos Salz, sondern auch Licht — aber diesmal der Welt! — zu sein. Selbst dass 5, 13 vor v. 14 steht, weiss unser Verfasser zu erklären, entweder weil es erste Pflicht ist zu erhalten was man hat und erst zweite, Solche zu gewinnen, die man noch nicht hat, oder weil gut leben höher steht als gut lehren, oder endlich weil die Juden, unter denen Christus mit seinen Jüngern sich befand, nur des Salzes bedurften — denn sie besassen bereits die Erkenntnis Gottes, während später die Heiden Licht brauchten. Bemerkenswert ist hier der Versuch der historischen Situation, in welcher das Parabelwort gesprochen ward, gerecht zu werden. Ein ähnliches Bedürfnis scheint hom. 39 zu Mt. 21, 28—32 mitzuwirken. Dort fühlt unser Exeget sich von der Beziehung auf Heiden und Juden nicht ganz befriedigt. Dann hätte, meint er, Christus sagen müssen: g e n t e s praecedunt vos in regnum Dei v. 31 b. Er rät auf Laien- und Priesterstand. Ersterer ist der ältere, datirt von Abraham, letzterer erst von Aaron her. Die Laien scheinen Gott den Gehorsam zu versagen — weil sie ein weltliches Leben übernehmen (!) die Priester scheinen gehorsam, weil sie sich doch Gott widmen. Laien, die trotzdem geistlich wandeln, sind aber gehorsamer als Priester, die fleischlich leben. Gefallene Laien thun überhaupt leichter Busse, weil ihnen das Wort Gottes immer tiefen Eindruck macht, Priester sind schwer zu retten, weil sie an das Wort Gottes gewöhnt sind. Aber προάγουσιν setzt ein sequi voraus, und da das Praesens steht, hat Christus Gegenwärtige im Sinne; er weissagt auf die bekehrten ἱερεῖς Act. 6, 7. Hier werden also sogar auf die Tempora in der Bilderzählung Folgerungen aufgebaut — so gänzlich ist der Gleichnis-(Fabel-)Charakter vergessen!

In derselben Beziehung ist hom. 20 interessant, wo aus dem similabo Mt. 7, v. 24 geschlossen wird: ergo alter est qui similatur, alter est vir cui similatur. Der vir cui ist — Christus! Denn er hat sein Haus, die Kirche, auf den Felsen gebaut, d. h. supra fortitudinem fidei, was πέτρα auch Mt. 16, 18 bedeutet. Der törichte Mann ist der Teufel, sein Haus alle Heiden (vor Christus; jetzt) die Gottlosen. Der Sand ist die Unbeständigkeit des Unglaubens. Ja die Ungläubigen sind Sand, 1) weil sie so steriles sind wie Sand, 2) weil sie so wenig wie Sand zusammenhängen (dogmata philosophorum sunt contraria sibi semper), 3) weil sie so unzählbar sind wie Sand — alles dreies im Gegensatze gegen die Kirchlichen. Regen, Winde und Flüsse weiss er natürlich auch doppelsinnig für beide Fälle zu deuten: das Haus Christi kann der dumme Teufel (redet hier ein Germane?) durch alle trügerischen Argumente seiner Diener doch nicht umreissen; sein eigen Haus ist durch Christi und seiner Nachfolger Werk zu Fall gekommen; ceciderunt gentes diabolo ut surgerent Christo. Die Aehnlichkeit nun v. 26 wird zur Constatirung des Dogmas von einem irreparabile damnum benutzt: wenn ein Christ dem Teufel ähnlich wird, sich selbst auf Sand baut, d. h. das Fundament des Glaubens verlässt und zu Heiden oder Ketzern hinübertritt, so ist sein Fall gross, und ihm nicht mehr zu helfen.

Mit dem erbarmungslosen Parabelallegoristen aus Arius' Schule, den wir eben kennen gelernt haben, schliessen wir das lateinische Altertum; die Zeit nach ihm bis Luther ist das Mittelalter. Alle Parabelexegeten dieser 9 Jahrhunderte zusammen haben nicht so viel eigentümliche Gedanken über unsern Stoff aufgebracht wie er allein, geschweige dass sie hätten, was Jener selber schon nicht hat, eine irgendwie originelle Ahnung von Wesen und Zweck der Parabelrede überhaupt.

Remigius von Lyon (c. 850) meint, auch was Christus that, seien Parabeln gewesen i. e. signa spiritualium rerum; denn sonst könnte nicht Mc. 4, 12 dastehen: ut videntes non videant — Worte seien nicht zu sehen. Derselbe erkennt die Gleichung an zwischen parabola und similitudo, per quam veritas demonstratur. Gezeigt würden in den Gleichnissen quaedam figurae verborum et imagines veritatis. Die Einzelauslegung ist nicht besser als die Gesamtanschauung, wenn je solche zu bilden versucht würde. „So weit sich dieses Zeitalter nicht damit begnügt, die Commentare der Väter abzuschreiben, kann es nur exegetische Ungeheuer hervorbringen“ (Ovbck. a. a. O. S. 14 f.), das gilt schon von Beda und

noch von den letzten Scholastikern. Thomas Aquinas hat sich durch seine „Catena Aurea" super IV. Evang., einer mosaikartigen Zusammenstellung von Erklärungen aus lateinischen und einigen griechischen Vätern mehr Dank erworben, als durch seine eigenen Commentare, in denen die Ehrfurcht vor den grossen „Alten" ihn auch verhindert, im Geringsten über sie hinauszukommen. Bedeutsamer ist, dass im Mittelalter das Wort „Parabel" in den Volksmund übergeht, dass man selber „Parabeln" dichtet (s. die rhythmischen Gedichte eines Anonymus, die Dümmler publicirt und c. 800 angesetzt hat, Ebert, Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande II. 1880 S. 317. 319. 327). Man versteht darunter ersonnene Geschichten, die irgend einen geheimen Sinn enthalten:

audite versus parabole
De quodam puero nobile
Dum iret in solitudine
Aprum cum canibus querere

beginnt Nr. 1 der erwähnten Gedichte und schliesst mit einem Zahlenrätsel. Im 12. Jhdt. schrieb Alanus ab Insulis ein Doctrinale altum, sive Liber parabolarum metrice descriptus cum sententiis (s. van Koetsveld II, 509 A.), in Gleichnisform gekleidete, teilweis nicht üble Lebenserfahrungen und Lebensregeln, von denen ich eine citire:

Non quo nauta volet, sed quo volet aura, vehetur
Puppis cum tumidi venerit unda maris.
Non quo propositum, sed quo sors ducit euntem
Est homini licitum quo docet ire via.

Ob Maldonatus Recht hat mit der Behauptung, mehrere Schriftsteller der früheren Jahrhunderte hätten jedes Wort „Parabel" genannt, daher im Italienischen und Französischen „parole", im Spanischen „palabra", wage ich nicht zu entscheiden; interessant ist es jedenfalls zu beobachten, welchen Einfluss das so nahe verwandte fabula geübt hat: spanisch fablar, portugiesisch fallar, italienisch parlare, französisch parler, englisch parlour und parliament leitet Cardinal Wiseman (S. 112 c) davon her; wol möglich, dass beide Begriffe nach und nach im Volksmunde aller eigentümlichen Merkmale entkleidet, zu Bezeichnungen des Erzählens, ja des Redens überhaupt herabgesunken sind. Die neue Epoche, welche mit der Reformation auch für das Verständnis der „Parabeln" Jesu anbrach, scheint keine Vorläufer gehabt zu haben. van Koetsveld II, 518 rühmt Nicolaus de Lyra, als der den Morgenstern einer gesunderen Schriftauffassung habe erglänzen lassen. Allein die Verdienste dieses

Franziscaners († c. 1340) liegen wesentlich auf ATlichem Gebiete; in dem letzten Bande seiner Postillae habe ich wenig gefunden, wonach er als Musikmacher zu Luther's Tanz gepriesen werden könnte. In Parabeln sprechen ist ihm velate et mystice loqui; parabolisch erzählte Jesus ea quae non debebant sciri a turba sed solum a discipulis; damit aber die Menge nicht leer, ohne allen Nutzen wegginge, hat er immer auch Manches manifeste gesprochen, so dass sie es fassen konnte. Die Schrift hat die Eigentümlichkeit, quod sub una litera habet plures sensus, quorum aliqui sunt patentiores, alii magis latentes. Den letzteren haben die Schaaren bei den Parabeln nie gefasst, und sie sollten es nicht. Quae pertinebant ad secreta ecclesiae, das wollte Christus den zukünftigen Kirchenleitern vorbehalten. Insbesondere die 7 Parabeln in Mt. 13 enthielten für sie hochwichtige Aufschlüsse über die processus ecclesiae militantis; Lyra hat zuerst hier eine weissagende Uebersicht über die Kirchengeschichte gefunden von Christi Predigt an bis zum Weltende. Anfangs- und Endpunkt werden in Säemanns- und Fischnetzparabel beschrieben; die vom Unkraut schildert die Epoche der aufkommenden Häresieen — nach dem Sterben Christi und der Apostel (v. 25: ἐν τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους), die vom Senfkorn wird auf das Auftreten wahrhaft heiliger Lehrer unter dem Beifall der weltlichen Grossen gedeutet, die Zeit Sylvesters und Constantins, des Ambrosius und Theodosius — denn die πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ sind die principes huius mundi alta petentes; Mt. 13, 33 weissagt die Missionsperiode, denn die 3 Mass Mehl sind die 3 Erdteile, in welchen die diligentia sanctorum (γυνή) die lex evangelica (den Sauerteig propter calorem intrinsecum) verbreitet hat; der Schatz im Acker ist die himmlische Belohnung, welche durch exercitium vitae activae die grossen Gelehrten der Kirche wie Augustin sich verschaffen; die Perle aber ist die vita contemplativa, una genannt, quia homines unit, pretiosa, weil das contemplative Leben schlechthin höher steht denn das active. Die unmittelbare Folge der Weltgerichtsparabel hinter der Perlenparabel beweist, dass der mit Benedict von Nursia erreichte Zustand der streitenden Kirche vorhalten wird bis zu ihrer Erhebung in den Himmel, dass kein vollkommenerer auf Erden für sie denkbar ist. Das Gleichnis Mt. 24, 32 f. vom Feigenbaum, sowie das Mt. 9, 16. 17 von Lappen und Wein, hat Lyra ganz ohne Allegorisirung gleichnismässig behandelt, wessen er aber trotz der Bemerkung zu Lc. 16, 1 ff.: Ein Gleichnis laufe nicht immer auf 4 Füssen, „si teneret in omnibus, jam non esset similitudo

sed magis identitas“ fähig ist, zeigt er zu Mt. 20,1 ff., wo er die virtutes praelatorum gezeichnet findet, obwol die Morgens Gemieteten Adam, Seth und Enoch sein sollen, oder zu Mt. 22,1 ff., wo er die Hochzeit auf die Incarnation der göttlichen Natur bezieht; diese Hochzeit sei gefeiert worden in utero virginali de quo Christus exiit tanquam sponsus procedens de thalamo suo!! Lyra ist vielleicht der selbständigste Exeget des ganzen Mittelalters, das griechische nicht ausgenommen; er wagt es nicht nur neue Deutungen vorzuschlagen, sondern ausdrücklich hergebrachte zu verwerfen, sogar mit Nennung des Namens (z. B. Gregor d. Gr. Mt. 20,11), aber bessere Wege hat er nicht eingeschlagen. — Rupert, Abt von Deutz († c. 1135) ist ein echter Schrifttheolog, und in seinen 13 Büchern in Matthaeum de gloria et honore filii hominis weht eine freiere Luft als in den meisten ähnlichen Schriften jener Zeit, einzelne Gleichnisse kommen bei ihm zu ihrem Recht; in Mt. 12,25 ff. nimmt er den Syllogismus wahr, Mt. 9,16 f. erklärt er: Wenn meine Jünger ein Fasten wie das Eure abhielten, hoc tale esset ac si quis immittat commissuram etc. Die eigentlichen Parabelcapitel hat er in dem genannten Werke nicht behandelt; aber die Autorität des ganzen lateinischen Altertums drückt viel zu wuchtig auf ihn, als dass er bei den grösseren Parabeln seinem vielleicht gesunderen Gefühl hätte folgen können.

Maldonatus beruft sich öfters für seine Enthaltsamkeit in Parabeldeutung auf die Autorität des clarissimus Hugo; Hugo von St. Victor († 1141) kann er nicht meinen, denn der vertritt in seinen Allegorieen zu Mt., Mc. und Lc. keinen irgendwie bemerkenswerten Standpunkt: das Senfkorn ist ihm die fides catholica, der den Schatz bergende Acker die heilige Schrift, die Arbeiter im Weinberge die Prälaten, in Lc. 7,41 ff. der Schuldner der 50 Denare die Juden, der der 500 Denare die Christen, denn jene verdanken Gott nur die 10 Gebote, wir Christen das ganze Heil; er hat manchen trefflichen Gedanken an Jesu Parabeln angeknüpft, aber wenig richtige daraus entnommen; der Cardinal Hugo aber (de S. Charo), hat in seinen Postillen zu den Evangelien (Venet. 1703. fol. tom. VI) sich absichtlich darauf verlegt omnes sensus, den buchstäblichen, den allegorischen, den tropologischen und den anagogischen aufzuzeigen. Aerger als von ihm geschehen, konnten die Parabeln nicht mishandelt werden. Dieselben sind ihm aenigmata, obscurae allegoriae, darinnen jedes Wort seine höhere Bedeutung habe, z. B. in Mt. 5,25 der Richter = Christus, der Diener = Teufel (!), die Deutungen Jesu selber

reichen nicht aus, da sie blos die summa sententiae und nicht die singula verba erklären — non omnino exponit, ut habeas, in quo desudare possis, more nutricis, quae nuces alumnis portans mirantibus frangit et nucleum ostendit. Zwischen dem Senfkorn und dem Wort des Evangeliums, welches dadurch bezeichnet wird, kennt er nicht weniger als 9 Aehnlichkeiten, darunter die zweite, dass beide suppurpurea in patientia sind.

Der Säemann Christus hat vierfachen Samen gesät, zuerst die Engel in caelo empyreo, die Satan dann weggeholt hat, 2) den Adam im Paradiese, der ist, als die Sonne der teuflischen Versuchung aufging, verdorrt, 3) die Juden im gelobten Land, allein die Dornen, d. h. die Heiden haben sie erstickt, gefangen weggeführt, 4) sich selber in terra virginis, in terra crucis und per apostolos in cordibus fidelium. Dieser dreifachen terra der letzten Aussaat entspricht ein dreifacher Ertrag; im ersten Fall blos dreissigfältig, quia ex conjugata natum (!), aber ein hundertfältiger durch die praedicatores, martyres und virgines. Dieser — übrigens sehr gelehrte und fleissige — Mann, der 6 Gründe weiss, weshalb der Herr parabolisch geredet habe, 1) ut studiosi exerceantur, 4) ut servet morem Palaestinae, ubi praedicat, 6) ut veritas indignis celetur, hat zwar zu einigen Parabeln vermerkt, non personas personis sed negotium negotio nec partes partibus sed totum toti comparari, dass ihn aber Maldonatus wegen solcher harmlosen Worte, denen immer die folgenden Zeilen in's Gesicht schlagen, als den Bahnbrecher der richtigen Parabelauffassung ausruft, beweist, dass der scharfsinnige Jesuit manchmal doch etwas flüchtig gelesen und Gewagtes behauptet hat.

Erst im 16. Jahrhundert beginnt ein anderer Geist zu wehen. Des. Erasmus hat 1522 Paraphrases zu den drei ersten Evangelien, 1523 zu Johannes und Acta veröffentlicht (mit den Paraphrasen zu den Briefen von 1517 zusammen „vigilantissima iterum cura revisus" 1548 bei Froben in Basel edirt), die nach Stil und Gehalt einen ungemeinen Fortschritt darstellen. Auch den Parabeln ist etwas davon zu Gute gekommen. Weissagungen über einzelne Ereignisse der Kirchengeschichte sucht Erasmus dort nicht mehr, allzu geschmacklose Ausdeutungen einzelner Parabelworte übergeht er einfach — so fällt ihm nicht ein, den 30-, 60- und 100 fältigen Ertrag in Mt. 13,8 zu specialisiren; für die beweisende Absicht des Gleichnisses hat er Sinn; denn Mt. 24,28 ist ihm eine Mahnung Christi an seine Jünger, nicht zu fürchten, dass sie bei jener allgemeinen Verwirrung nicht zu ihm gelangen möchten; Wo ein Aas etc.: non

deerunt capiti sua membra. Ebenso kommt das Feigenbaumgleichnis Mt. 24, 32 f. ohne jeden Versuch der Allegorese zu seinem Recht, nicht minder Lc. 14, 28 ff. die Gleichnisse vom Vorherüberlegen (quodsi homines in rebus hujusmodi — quanto magis); auch Mt. 9, 16 f. zeichnen nach ihm beide Gleichnisse die Regel, der auch er gehorcht: non oportet vetera misceri novis. Allein hinterher redet er doch davon, wie Johannes nicht gewagt habe, in seine alten Schläuche anderes als alten Wein zu giessen, und von dem Most der Jesulehre, der nova vascula erfordere; ebenso macht er es mit Mt. 7, 24 ff., nachdem er zuerst ganz rein den Hauptgedanken herausgestellt hat; und vollends in den parabolischen Erzählungen arbeitet er nach dem alten Recepte. Zu enge hat er den Begriff der Parabel nicht gefasst, Mt. 13, 52 z. B. und Mc. 4, 21 rechnet er ausdrücklich hinzu, aber er verbindet in dem Begriff 2 verschiedene Vorstellungen, die nun einmal keine Verbindung zulassen und emancipirt sich nicht genug von der hergebrachten Exegese. Parabola und Similitudo sind ihm ebenso Synonyma, wie Parabola und Aenigma, und auf's Formellste hat er die παροιμίαι des Johannes c. 10 und 15. 16 den παραβολαί der Synoptiker an die Seite gerückt. Die obscuritas dieser Rede hebt er vielfach hervor; er findet da ein tecte docere, im Gegensatz zu dem palam et absque parabolarum involucris loqui; bei Lc. 10, 30 redet er sogar von mystica quaedam imago, daneben aber betrachtet er den Parabelunterricht als eine Herablassung Jesu zur menschlichen Schwäche, an der seine Jünger sich ein Muster nehmen sollten (S. 1366 zu Joh. 16, 25), Christus habe viel in Parabeln geredet (S. 423 zu Mc. 4, 33 f.) rudi crassoque populo sermonem suum ad illorum captum attemperans, die Parabeln seien rerum omnibus notissimarum similitudines (S. 413); est enim hoc simplicissimum docendi genus ac rudibus maxime accommodum. Er preist Jesum, der im Gegensatz zu Philosophen, Rhetoren und Pharisäern eine von aller theatralischen Ostentation freie Lehrart gewählt habe und die Herzen seiner Hörer durch seine Parabeln excitavit ut simplici credulitate purisque mentibus acciperent sermonem evangelicum. Wie stimmt es hierzu, dass (S. 416) Jesus Mc. 4, 13 zwar den Jüngern übel nimmt, dass sie die so leicht verständliche Säemannsparabel nicht begriffen haben, aber dann, da er nichts sage **und thue**, quod non occultioris alicuius rei significationem habeat, ihnen eine Erklärung gibt, damit sie sich gewöhnen et ipsi in caeteris scrutari **retrusioris sensus** arcanum, wie stimmt es, sage ich, zu dem Tadel gegen die Pharisäer, dass sie **retrusa** quaedam et a populari

captu procul remota congerebant? Von einem Verstockungszweck redet Erasmus nirgends, S. 171 führt er lauter Zwecke freundlichster Art an; S. 173 äussert er sich: Illi quae sunt manifestissima nolunt intelligere: ego tenebris involvo sermonem, ut vel sic provocem ad discendi vestigandique studium. Eine einheitliche Anschauung von Wesen, Bedeutung und Zweck der Parabel hat nach dem Allen Erasmus nicht besessen. Das Volkstümliche dieser Lehrart fühlt er wol, sub vili ac ridiculo tectorio (! so urteilt der Hochmut der Renaissance) caelant parabolae sapientiam coelestem, er spürt auch, wie trefflich sie die Gemüter bewegt, (171) „quod collatio sumpta a rebus omnium etiam idiotarum sensibus notissimis statim permoveat unumquemlibet, oder (423) Mc. 4, 30 collatio, per quam regni Dei naturam ac vim explicemus his, qui nihil sapiunt nisi quod oculis vident, allein wenn er die evangelischen Parabeln nun als subtiliter simplices, sapienter stultas, obscure dilucidas rühmt, so sind das zwar echt erasmische Wendungen, aber die doch alles Vorherige einfach wieder aufheben. Ich wenigstens verstehe die Weisheit und Güte nicht, die zum Volk in Parabeln redet, wenn die nicht-parabolische Erzählung Mt. 25, 31—46 z. B. idem multo dilucidius (S. 286) lehrt, was die Parabeln Mt. 25, 1 ff. 14 ff. lehren wollen. Dem rudis crassusque populus mit Worten gegenüberzutreten, die sie nicht verstehen, war doch wahrlich keine Kunst; ihnen veluti per somnium etwas einzuprägen (424) „ut post ex ipsa re agnoscerent, quid sibi voluissent parabolae“, heisst daran verzweifeln, ihnen etwas beizubringen; und Lehrweisheit verrät es nicht, die, welche nondum essent nudi sermonis capaces, mit mystischen Bildern des Unverständlichen auszustatten. Die Auslegung des Erasmus stimmt überwiegend zu dem letzteren Standpunkt; die Sichel Mc. 4, 29 ist der Tod, der erste säende Mensch v. 26 ist Christus, Tag und Nacht v. 27 sind glückliche und unglückliche Lebenslagen, die Tagelöhner in Lc. 15, 17 sind viele Juden, welche die Gebote aus Furcht oder Hoffnung auf Lohn halten, bei Mt. 20, 1—16 verbindet er sogar die Deutung auf Lebensalter mit der auf Zeitalter, in Lc. 10, 33 ist der Samariter Christus, die Herberge v. 34 ist die Kirche, die Wirte v. 35 sind die Apostel und ihre Nachfolger — man sieht, Erasmus behandelt die Parabeln noch als Allegorieen. Aber durch sein Maasshalten im Deuten der Einzelzüge — bei Lc. 15, 8—10 z. B. enthält er sich eines solchen ganz — durch sein Streben vor allem immer den Hauptgedanken aus der Parabel zu erheben, durch einzelne gute Ahnungen, z. B. 894 zu Lc. 15, 22: et ne quid desit

ornatus, vestiuntur et pedes — richtiger lässt sich die Bedeutung der Worte δότε ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας nicht umschreiben —, endlich durch das bestimmte, nur leider nicht consequent durchgeführte Gefühl, dass die Gleichnisrede dem Verständnis auch der Ungebildetsten nachhelfen will, ist Erasmus der Morgenstern, der einen neuen Tag auf unserm Gebiete ankündigte, geworden. Wer überdies einen Eindruck von der edlen Einfalt der Parabeln Jesu gewinnen möchte, dem könnte Erasmus dabei Dienste leisten; man braucht nur Lc. 15, 11—32 und die c. 290 Zeilen hintereinander zu lesen, in welchen der grosse Erasmus S. 894—903 jenen Abschnitt paraphrasirt, und wird nicht mehr zweifeln, wer von Beiden der Meister ist.

Luther verdankt dem Erasmus Manches, vielleicht ist er auch mit durch ihn zu einigen klareren Einblicken in die Art der Gleichnisrede geführt worden. Berühmt ist die Stelle, wo er über das Predigen von blauen Enten spottet. „Einfältig zu predigen ist eine grosse Kunst. Christus thut's selber: er redet vom Ackerwerk, vom Senfkorn und braucht eitel gemeine Gleichnisse. Wer feine Gleichnisse in Predigten herfürbringen kann, solches behält der gemeine Mann. Als ich jung war, da war ich gelehrt und sonderlich; ehe ich in die Theologie kam, da ging ich um mit Allegorieen, Tropologieen, Analogieen und machte eitel Kunst. Nun habe ich's fahren lassen, und ist meine beste Kunst, tradere scripturam simplici sensu; denn literalis sensus, der thut's, da ist Lehre, Kraft, Leben und Kunst innen.“ Luther selber steckt so voller Bilder und Gleichnisse, dass ihm die gewinnende und veranschaulichende Kraft derselben nicht ganz verborgen bleiben konnte, so fügt er Mt. 9, 16 f. mehrere hinzu, die dasselbe wie die evangelischen bedeuten, sieht auch ein, dass Jesus Mt. 12, 25 f. von der Unmöglichkeit der Sätze v. 25 einen Schluss macht auf die Unmögmöglichkeit des von den Juden Behaupteten. Das wäre ja ebenso, als wenn ein Fürst oder König seine Gesandten oder Beamten selber von ihren Aemtern verjagte und wollte doch auch zugleich haben, dass sie von den Unterthanen sollten geehrt werden. Lc. 16, 1 ff. nennt Luther eine Predigt von guten Werken, sonderlich wider den Geiz, dass man mit Geld und Gut armen, dürftigen Leuten helfen soll. Solche Lehre fasst der Herr in ein Gleichnis, wie er denn gern pflegt, denn man kann's desto besser merken, und sagt: Wir sollen uns drein schicken wie dieser ungerechte Haushalter. — Dies Gleichnis lassen wir gehen im einfältigen Verstande und wollen nicht viel Subtilität suchen, wie Hieronimus gethan hat, denn

es ist nicht not solch spitzigen Verstand zu suchen, man bleibe allein in der Milch haussen. Und er protestirt gegen jede Fassung, die den ungerechten Haushalter als nachahmenswertes Beispiel hinstellt; blos Klugheit und Vorsicht werde uns vor Augen gestellt, und eingeschärft, dass wir darin es ihm gleich thun sollten. Die Deutung von Mt. 20 auf die verschiedenen Bündnisse Gottes mit Adam, mit Noah u. s. w. scheint ihm „Geschwätz, gut um die Zeit zu vertreiben.“ „Deshalb muss man dies Gleichnis nicht in allen Stücken ansehen, sondern auf das Hauptstück merken, was er damit wolle. Man muss nicht achten, was Pfennig oder Groschen heisse, nicht, was die erste oder letzte Stunde sei, sondern was der Herr im Sinne hat und will, wie er seine Güter höher ja allein will geachtet haben, mehr denn alle Werke und Verdienste. Was die Gründe betrifft, die Christum zum Parabelreden bewogen haben, so ist Luther freiblickend genug, um in ψ. 78, 2 trotz Mt. 13, 35 keine Weissagung darauf zu sehen; auf das „Warum“ findet er im Text zwei verschiedene Antworten, die eine Mt. 13, 10 ff., die ist „hoch und schwer“, die er sich nur als „für die Bösen“ berechnet begreiflich zu machen weiss. Weil sie das klare und deutliche Wort nicht wollen annehmen, müssen sie *Gleichnisse* hören, die sie auch gar *nicht verstehen könnten*. Die andere Antwort biete Mc. 4, 33, die für die Frommen; „die werden durch Gleichnisse und Figuren mit Lust gewonnen.“ Freilich ist das keine befriedigende Lösung; den Nutzen der Gleichnisse auf ihr Hangenbleiben im Gedächtnis zu beschränken, ist an sich unmöglich, erklärt auch Jesu Vorliebe für diese Lehrweise nicht. Aber weiter konnte Luther nicht gelangen, weil er diese Reden im Grunde doch noch als Allegorieen betrachtete. Sie lauten alle anders als was sie bedeuten, äussert er sich zu Mt. 13, 35; 13, 52 ist ihm eine dunkle Rede, die wunderlich genug lautet oder ein Rätsel; im barmherzigen Samariter und in Mt. 21, 33 ff. treibt er es genau wie Erasmus, in Lc. 15, 8—10 schlimmer als dieser, denn die Frau ist nach ihm die Kirche, ihr Licht das Wort Gottes, sogar das ἀπῆλθεν in Mt. 13, 25 und ἐξελθών in Mt. 18, 28 deutet er, auch die Entschuldigungen in Lc. 14, 18—20: der Acker ist das von Gott eingesetzte israelitische Priestertum, die Zweiten glauben mit weltlichem Regiment, die Dritten mit häuslichen Pflichten unabkömmlich beschäftigt zu sein, v. 21 heisse das Judenvolk eine Stadt, „darum dass sie ein gefasst und wolgeordnet Volk sind gewesen.“ Das Uebelste sind die Beweggründe solcher Exegese, z. B. der von v. 19, weil ψ. 22, 13 die Regenten im Volk Ochsen genannt werden; oder

Mt. 20, 1 ff., wo Luther der Schrift folgen will, die allenthalben das jüdische Volk einen Weingarten nenne! So verbindet Luther mit den hellen Einsichten des Chrysostomus die Irrtümer des Origenes; aber das Verdienst, eine Auslegung als allein berechtigt behauptet und wenigstens im Princip wieder den Unterschied von Haupt- und Nebensache in den Parabeln betont zu haben, bleibt ihm, abgesehen davon, dass seine Grösse nicht auf diesem Felde liegt.

Das Letztere müssen wir auch von Zwingli und Melanchthon sagen: ein wirklich grosser Exeget ist unter den 4 Reformationsführern nur Calvin. Er hat 1553 seinen Commentar zum Ev. Joh., 1555 den commentarius in Harmoniam ex tribus Evangelistis contextam herausgegeben; er durfte sein Werk als summa fide parique diligentia elaboratus rühmen. An ihm bestätigt sich der Satz, dass Ausleger, die überhaupt durch ihr Geschick hervorragen, auch an den Parabeln ihre Tüchtigkeit beweisen; während die unselbständigen oder unklaren in der Parabelexegese ihre Fehler in besonders hohem Grade bethätigen. — Man wird erwarten bei dem strengen Prädestinatianer den Verstockungszweck der Gleichnisreden Jesu lebhaft behauptet zu sehen: dem ist nicht so. Er erkennt in Joh. 10 oratio allegorica, findet sie trotzdem non adeo obscura, nur die Hörer wären plus quam hebetes. Joh. 10, 25. 29 f. fasst er den Gegensatz von figürlicher und klarer, einfacher Rede scharf auf, behauptet aber trotzdem, Christus habe nicht rätselhaft gesprochen, sondern eine leichte, sogar derbe Redeweise vor seinen Jüngern gebraucht um ihrer ruditas willen; ista obscuritas non tam in doctrina fuit quam in eorum mentibus. Dass ein Gleichnis confirmat, imo clarius sententiam exprimit, weiss er zu Joh. 16, 21 ganz gut; zu 15, 1 ff. nennt er similitudo und parabola, verkündigt aber schon hier die Regel quae in omnibus parabolis tenenda est: non excutiendas esse singulas proprietates vitis sed tantum summatim spectandum esse, quem in finem Christus simile istud accommodet. Zu Mt. 13, 10 bekennt er geradezu: similitudines plerumque rem de qua agitur illustrant, nur quae perpetuam metaphoram continent, aenigmaticae sunt. Ganz richtig, der Deutung v. 18 ff. und v. 37 ff. wegen musste er mindestens 2 Parabeln für fortlaufende Reihen von Metaphern halten. Hier, sagt er, wollte Christus sub allegoria involvere, was er ohne Bild klarer und vollkommener hätte sagen können. Freilich durch die hinzugefügte Explication hat die bildliche Rede doch wieder mehr Energie und Eindringlichkeit wie die gewöhnliche; nicht nur packender wird sie durch das Bild, sondern auch magis per-

spicuus. Zu v. 13 wiederholt er, blos propter allegoriae contextum werde hier eine Parabel quasi dubium aenigma, während sie sonst ganz anders verwendet werde. Und selbst in diesem Zusammenhange hält er fest, dass das Wort Gottes an und für sich nicht dunkel sei, ausser soweit die Welt durch ihre Blindheit es verfinstere: die Verworfenen werden auf doppelte Weise des göttlichen Lichtes beraubt; interdum sub aenigmatibus proponit, quod clarius dici posset, interdum sine ambagibus et figuris mentem suam palam explicans hebetat illorum sensus. Hiermit ist die Notwendigkeit d u n k l e r Parabeln eigentlich aufgegeben. Zu Mt. 13, 34 hören wir buchstäblich: quamvis doctrinae lucem subduxerit reprobis, hoc tamen non obstat, quin se accommodaverit ad eorum captum, ut ipsos redderet inexcusabiles. Fast überall sagt denn auch Calvin, diese Parabel illustrat oder confirmat diesen oder jenen Gedanken. Zu Mt. 13, 24 betont er, es sei der Mühe wert, bei jeder Parabel festzustellen, quorsum tendat Christus, ihre summa, wie er es meist nennt; zu 13, 42, viele deuteten selbst die kleinsten Teilchen der Parabeln aus, sed quia timendum est, ne argutiae minus solidae nos ad ineptias deducant, parcius philosophari malo. Fort und fort macht er auf die übeln Folgen solcher curiositas aufmerksam, unermüdlich wiederholt er diese beiden Auslegungsgesetze: aber wenn diese Gesetze schon Chrysostomus anerkannt hatte, Calvin ist der erste, der sie gehalten hat. Gleich bei der Säemannsparabel lacht er nicht nur über Hieronymus, der die drei Stufen des Ertrages auf Jungfrauen, Wittwen und Verheiratete gedeutet, hält er nicht nur auf Naturwahrheit des Bildes — hundertfältige Frucht sei in jenen Gegenden mehrfach bezeugt — sondern verwirft offen die Ansicht, als habe Christus hier einen vollständigen Ueberblick über Anzahl und Verhältnis der Miserfolge des Evangeliums geliefert. Die Verächter wären ja gar nicht erwähnt, und dass unter 40 Hörern gerade 10 Frucht bringen würden, habe Jesus nicht sagen wollen: certum enim numerum Christus praefigere hic noluit nec eos, de quibus loquitur, in partes aequales distribuere, ut non semper idem, sed nunc uberior nunc magis exiguus est proventus fidei, ubi Verbum seminatur; und die summa ist ganz schlicht, dass die Lehre des Evangeliums nicht überall Erfolge erzielt, weil sie nicht immer auf rechten Boden fällt. Dass der Sauerteig sonst im schlimmen Sinne bildlich verwendet wird in der heiligen Schrift, ist ihm nicht entgangen: sed hic simpliciter tenenda est appellatio ad praesentem causam. Beide Parabeln Mt. 13, 44 f. und 46 wollen nach ihm die

Gläubigen lehren, dass sie das Himmelreich der ganzen Welt vorziehen müssen, Mt. 13, 47 nihil novum docet Christus sed alia similitudine confirmat quod prius habuimus nämlich v. 24 ff., dass die Kirche auf Erde nie ganz rein sein könne. Die Beziehung von καινά und παλαιά in Mt. 13, 52 auf Evangelien und Gesetz dünkt ihn gezwungen. Die Haushalterparabel lehrt blos, dass wir menschlich und gütig gegen unsere Nächsten verfahren sollen, damit der Segen unserer Freigebigkeit einst vor Gottes Richterstuhl über uns komme. Er wagt das Urteil: dura et longe petita videtur similitudo, bemerkt aber zu v. 8 (wie schon zu v. 1), hier müsse man förmlich mit Händen greifen, si quis in singulis particulis insistat, stulte facturum. Echt gleichnismässig löst er auf: quemadmodum is, qui gratia pollet ac opibus, si amicos sibi conciliet in sua prospera fortuna, perculsus adverso casu habet a quibus sustentetur, ita nostram humanitatem nobis opportuni refugii instar fore, quia Dominus, quidquid liberaliter in proximos quisque contulerit non secus ac sibi praestitum agnoscit. Dass dieser Ausleger bei Mt. 24, 28 eine Deutung des Aases und der Adler nicht verträgt, sondern hier eine ratiocinatio a minori ad maius erkennt, dass er sich Mt. 25, 1—13 nicht lange mit Lampen, Oel und Gefässen abquält, sondern es bei der simplex et genuina summa belässt, es genüge nicht ein kurzer, aufflackernder Eifer, es müsse eine unermüdliche Beharrlichkeit hinzukommen, brauche ich schwerlich noch zu erwähnen. Kaum geringer als diese klare Einsicht in das Wesentliche der Parabeln ist bei Calvin die Unbefangenheit, mit der er die Unvollkommenheiten der Berichte in unseren Evangelien eingesteht: neque in texendis Christi concionibus curiosi fuerunt Evangelistae, sed saepe varia ejus dicta congerunt. Da er dem entsprechend auf keine wörtlich getreue Berichterstattung rechnet, zögert er nicht, die Pfund- und Talentenpararabel für Dubletten zu erklären und desgleichen Lc. 14, 16 ff. und Mt. 22, 1 ff.: caeterum hoc a Luca differt Matthaeus, quod multas circumstantias exprimit, cum ille summatim et in genere tantum rem proponat. Dass die Evangelisten variant, schreckt ihn nicht, wenn nur keine repugnantia da ist.

Ich will nicht sagen, dass Calvin bereits unsern Standpunkt bewusst und consequent einnehme. Etwas von einer 1500jährigen Vergangenheit haftet ihm doch an. Oder richtiger, die Evangelisten verführen ihn, zwingen ihn bisweilen, zu vergessen, dass er eine Art des Vergleiches vor sich hat, und seine Stoffe wie Allegorieen zu behandeln. Den Weinberg Mt. 21, 33 hält er für die Gemeinde Gottes;

per torcular et turrem intellige adminicula, quae ad alendam populi fidem Legis doctrinae adjuncta fuerant, ut sacrificia et aliae ceremoniae. V. 37 entschuldigt er den bei Gott unpassenden Irrtum: es sei gewöhnlich, besonders in Parabeln, menschliche Affecte auf Gott zu übertragen. Der Ausdruck: piorum vita negotiationi apte confertur zu Mt. 25,20 ist auch nicht glücklich; das ist bereits ein scrupulose singulis particulis insistere, wie Calvin es ein paar Zeilen tiefer als irrig tadelt — und ähnliche Uebergriffe passiren ihm hie und da; alles in allem steht er als Parabelexeget hoch selbst über Chrysostomus, denn er hat Ernst gemacht mit dessen Empfindung von dem eigentlichen Wesen dieser Reden: dass auf den ersten Wurf nicht gleich alles gewonnen wurde, ist selbstverständlich und verringert das Verdienst des seltenen Mannes nicht. Der Bruch mit dem Katholicismus, mit der Tradition hat hier herrliche Früchte gezeitigt; Vorurteilslosigkeit und geschichtlicher Sinn, sprachliche Kenntnisse und die Fähigkeit, den gesamten Stoff bei der Zurechtlegung des Einzelnen nicht aus dem Auge zu verlieren, haben hier einen ungeheuren Fortschritt sogar über Erasmus und Luther hinaus zu Wege gebracht.

In die lutherische Kirche sind die Gewinne der Arbeit Calvin's von Matthias Flacius eingeführt worden, durch seine Clavis 1567 und seine Glossa compendiaria 1570 [1]). Cl. I, 799 bemerkt er zu der Frage, was in Mt. 25, 1 ff. das Oel bedeute, die fides sei noch die erträglichste Deutung, sed nihil est opus minutiore aut subtiliore quadam partium applicatione, una illa generalis sufficit, nämlich dass Christus dort zur Bereitschaft auf den jüngsten Tag mahne. Da stünden 3 Parabeln zusammen, 24, 45 ff., 25, 1 ff., 25, 14 ff.: quarum omnium hic unicus finis ac scopus est: quod sicut illi se in adventum sui heri solicite parare recte omnia expediendo debebant, sic et omnes homines in adventum Christi (800) judicis vivorum ac mortuorum sperando, exspectando etc. Im Teil II gibt er die generales Regulae, hier handelt tract. IV de tropis et schematibus S. Literarum. Von S. 340 an will er die Arten des simile erörtern; er zählt im Ganzen 12 auf, worunter an 1. Stelle metaphora, an 2. allegoria, an 5. parabola zwischen paroemia und fabula, während erst an 9. hinter exemplum (7) und typus (8) similitudo kommt.

[1]) Ich benutzte die Ausgaben: M. Flacii Illyrici Clavis Scripturae Sacrae II partes ed. nova auctior ex recens. Theod. Suiceri, Frkft. u. Lpzg. 1719 Fol. und: Novum Test. Jesu Christi cum glossa compendiaria M. Matth. Flacii Ill. Albonensis Fol. 1659 Frkft. a. M.

Das ὅμοιον ist hier also als die Wurzel der Gleichnisreden Jesu erkannt; die Metapher wird tadellos definirt, nicht minder die allegoria als continuata metaphora, das Rätsel als obscura allegoria (beispielsweise Mt. 24, 28!). Die Parabel ist simile aliunde petitum vel a rerum natura vel a vera historia aut etiam ficta solum ac sine similitudinis adverbiis positum. Cui postea addi potest explicatio et ad propositam sententiam accommodatio. Von der Allegorie unterscheidet sie sich dadurch, quod est plerumque prolixior, simplicior et magis intelligibilis, denique plerumque rationis speciem obtinet. Die Similitudo wird als Vergleichung definirt, daher ihre Zweigliedrigkeit und die Unentbehrlichkeit der Vergleichungspartikeln. Da das Vorhandensein oder Mangeln eines ὡς denn aber doch bei einem so unzulänglich überlieferten Stoffe schlechterdings keinen Ausschlag geben kann, vermag auch Flacius Parabel und Gleichnis nicht auseinander zu halten und sein Abschnitt II, 349 bis 356 de Similitudinibus handelt wesentlich nur von dem Gegenstande unsers Werkes. Er schliesst: parabolarum ea vis est, ut plerumque rem illustrent, si bene intelligantur, excitent attentionem, delectent, et etiam altius memoriae infigant. Wenn sie dagegen nicht applicirt und explicirt wurden, konnten sie bisweilen rudioribus sensum obscurare — sagt Flacius im Blick auf Mt. 13, 11 ff.; Hörern, denen es nicht oder vielmehr noch nicht gegeben war, die Geheimnisse des Reichs zu erkennen. Wir dürfen dies „bisweilen verdunkeln“ einräumen; allerdings, wenn eine Seite der vollständigen παραβολή fehlt, ist Gelegenheit dubitandi variosque sensus excogitandi gegeben. Flacius ist der wahren Einsicht in Wesen und Zweck der Parabel ganz nahe gekommen, S. 349 spricht er ihr ausser der veranschaulichenden auch beweisende Kraft zu. Deutlicher selbst als dem Calvin, ist ihm der vergleichende Charakter dieser Reden aufgegangen. Der Hebräer, meint er, liebe es, das Bild von der Sache selber nicht zu trennen, alle unausgelegten Parabeln seien Beispiele für diesen Satz, deshalb habe der Ausleger, um die Rede durchsichtiger zu machen, vor allem immer die volle Gleichnisform herzustellen (350). So will Christus Mt. 9, 16 f. sagen: ubique servanda est proportio. Denn wie es geht, wenn man Most in alte Schläuche schüttet, sic etiam si tirones severiore disciplina tractare velis. Die völlige Vermischung von Bild und Sache in Joh. 15 hat er ebenfalls bemerkt, findet sogar gewaltsame Gleichmacherei in evangelischen Parabeln, es sei sonst nicht Sitte, das Unkraut bis zur Ernte stehen zu lassen im Weizen: fast erklärte er das für

einen Fehler: denn er weiss wol zu betonen, wie Vieles die ratio parabolae, die Natur der dort vorgetragenen Sache erfordere, was keineswegs bei der Anwendung verwertet werden solle. Dass Einige das Himmelreich sich verdienen, während Andre es aus Gnade bekommen, sei ein falscher Schluss aus den selbstverständlich andersartigen Verhältnissen der Geschichte Mt. 20, 1 ff., dass das Korn Mc. 4, 29 vom Acker getrennt werde, dass der Ausgeraubte in Lc. 10, 30 nur halbtot heisse, berechtige Niemanden, dogmatische Consequenzen für die Lehre von Glaube und Werken und die vom freien Willen zu ziehen. Der Parabolist müsse sein Bild wahrscheinlich machen, damit der Hörer etwas daraus lerne, daher in parabolis multa dicuntur non ob rei primariae seu illustrandae veritatem, sed ob personarum aut rerum parabolicarum naturam aut etiam decorum ac verisimile (351). Alle Vergleiche hinken; man dürfe die Aehnlichkeit zwischen Sache und Bild nicht weiter treiben, als sie sich von selbst aufdränge; der Löwe habe ja Einiges mit Christus, Anderes wieder mit Satan gemein; der Sauerteig könne mit der wahren wie mit falscher Lehre verglichen werden, beides nur in je einer Beziehung. Flacius' These II, 53 trifft genau das Rechte: nullas similitudines aut parabolas per omnia convenire aut applicandas esse sed tantum in principali scopo. Hat er nun aber in der glossa compendiaria auch seine Grundsätze durchgeführt? Jedenfalls sind die Uebereinstimmungen zahlreicher, als die Widersprüche. Die perspicuitas der Parabeln wird zu Mt. 13 wie zu Mc. 4 energisch betont, auf Grund von Mc. 4, 13 die Dunkelheit dieser Rede geradezu nur der ruditas der Hörer zugeschrieben. Eine Accommodation an die Hörer unternimmt Jesus „sumendo similitudines a rebus communibus et simul perspicue proponendo. Nur Gegenstände, die damals, vor der Erfüllung von der Menge nicht begriffen werden konnten, hat Christus auf parabolischem Wege ihnen verhüllt mitgeteilt, doch eben, damit sie zur rechten Stunde die Einsicht bekämen. Die Einzelexegese sucht ständig in erster Linie nach dem Grundgedanken; bemüht sich meist neben das „Bild“ die ähnliche „Sache“ klar hinzustellen, übergeht stillschweigend oder mit scharfer Polemik hergebrachte Deutungen einzelner Worte, erkennt z. B. in Lc. 11, 5—8 ganz unbefangen eine argumentatio a minori ad majus an. Aber die Mitknechte in Mt. 18, 31 sind doch die Engel wie 18, 10; in Mt. 20, 1 ff. wird Vieles zwar blos ratione similitudinis gesagt, indes vocari in vineam est vocari ad veram religionem, Mt. 21, 33 unterliegen bei Flacius wie bei Calvin die Principien,

und vollends wird Lc. 10, 30 ff. die Allegorese schwunghaft betrieben, nur hinterdrein schüchtern vermerkt: non est necesse omnia nimis exacte applicare. Blosses Sichgehenlassen ist dies nicht: Flacius glaubt in dieser Parabel erklärt 1) quis sit proximus, 2) quae charitatis officia, 3) quanta hominis correptio et denique, 4) quis verus servator. In Mt. 18, 21 ff. findet er auch Viererlei gelehrt, v. 28—30 z. B. die Undankbarkeit der Menschen, die durchaus dem Nächsten nichts vergeben mögen: was an Calvin erinnert, der die beiden „Glieder" der Parabel Lc. 15, 11 ff. sogar in 2 verschiedenen Paragraphen behandelt. Trotz seines feinen Gefühls für die Reinheit der Bilder, welches ihn so oft auf Vermischungen von Bild und Sache hinzuweisen veranlasst, hat Flacius den Gedanken, dass jede Gleichnisrede eine geschlossene Einheit ist, und nur ihr innerer Mittelpunkt zur Vergleichung dienen kann, noch nicht gefasst. Dass Parabel und Allegorie grundverschieden sind, jene eigentliche, diese uneigentliche Rede, diese Einsicht hat er zwar noch näher als Calvin gestreift — die Deutungen „Jesu" in Mt. 13 haben ihn wieder davon abgezogen.

Auf katholischer Seite zählt zu den angesehensten Exegeten des Jahrhunderts Corn. Jansen[1]), Oheim des berühmten Bischofs von Ypern. Hier ist der Einfluss des Erasmus und des Chrysostomus spürbar. Der gelehrte Verfasser sieht Jesum in den Parabeln sich accommodirend an die Fassungskraft der Menge, erklärt auch unter Berufung auf Quintilian, eigentlich sei Parabel eine Vergleichung, qua res diversae ostenduntur in aliquo esse similes, verdirbt aber fast alles noch an der Schwelle, indem er diesen Namen in der Bibel für jede Rede gebraucht findet, die vor Unkundigen einer besonderen Erklärung bedürfe. Parabeln haben eine tecta significatio; z. B. Lc. 14, 7—10 aliud vult significare quam dicit. Jansen warnt zwar hin und wieder, wie zu Mt. 13, 44 f.: non erit excutiendum quid singillatim significetur per agrum. Indes er erlaubt sich oder eigentlich seinen Autoritäten dann doch jede Willkür; nach der Hauptanwendung von Mt. 13, 24 ff. geht er selber an die sorgfältigere Durchführung der einzelnen Teile, blos vor ineptiae warnend. Ochsen

[1]) Corn. Jansenii ep. Gandavensis. commentariorum in Suam Concordiam ac totam hist. Evglicam Ptt. IV. omnia jam denuo sed multo felicius quam antea renata et a mendis fere innumeris quae in priori editione resederant ipsiusmet Authoris opera quam accuratissime repurgata locisque paene infinitis reddita auctiora. Lugduni 1577. Fol. Die Widmung an Philipp II. datirt aber schon von 1571.

und Mastvieh jedes besonders zu deuten (in Mt. 22, 4) scheint ihm albern, zusammen bedeuten sie natürlich Christi Kreuzigung. Bei Lc. 10, 30 ff. zeigt er zuerst, wie die Parabel dem Vorsatz Christi diene und auf die Frage des Schriftgelehrten sich beziehe, glaubt dann aber dass Jesus ausser dieser ersten Intention noch mysteria quaedam commendare wolle — wie in den meisten Parabeln! —, da alle Väter darin übereinstimmen, und die Erzählung Zug für Zug trefflich auf das Mysterium der Erlösung passt, schliesst er etiam hunc sensum Dominum in parabola intendisse. Die Talenten- und Minenparabeln, die beiden Gastmahlsparabeln haben diesem Harmonisten nur Weniges gemein, differiren durch Ort, Zeit und Veranlassung. Nach dem Allen sind die Concessionen, die Jansen dem Geist seines Jahrhunderts gemacht hat, nicht zu überschätzen.

Der Jesuit Maldonatus[1]) dagegen ist ein ebenbürtiger Gegner eines Calvin und Flacius. Gelehrsamkeit, Gewandtheit, Beredtsamkeit und Geist verbünden sich in seinen Commentaren; auch der moderne Leser wird sie mit Nutzen lesen und — mit Vergnügen. Trotz enormer Stofffülle schreibt Maldonatus klar und bündig; seine Polemik ist grob, aber kaum gröber als die seiner protestantischen Gegner; wenn nicht die Wahrheit, so hat er doch meist die Lacher auf seiner Seite. An kritischem Freisinn steht er Calvin nicht nach: Evangelista Christi sententias non quo ordine ab illo dictae fuerant, sed quo sibi in mentem veniebant recitavit, bemerkt er zu Mt. 7, 6 und an unzähligen anderen Stellen, wo er Gründe hat, die Reihenfolge der Reden oder ihren Zusammenhang in einem Evangelium zu verbessern. Die Netzparabel werde Jesus gleich hinter der vom Unkraut gesprochen haben; Mt. habe sie aus der Ordnung gerissen. Die Identität von Lc. 14, 16 ff. und Mt. 22, 1 ff. — die Abweichung betreffe nur adeo levia — von Mt. 25, 14 ff. und Lc. 19, 11 ff. bezweifelt er gar nicht, denn zu unwahrscheinlich sei, dass Jesus brevi temporis intervallo bis eandem parabolam diversis verbis proposuisse. Die Zehnzahl habe Lc. vielleicht aus der Jungfrauenparabel übernommen. Wer diese These vertritt, kann natürlich nicht die Worte, die Einzelheiten in den Parabeln für hochbedeutsam

[1]) Joannis Maldonati Sapharensis Soc. Jesu theol. Commentarii in IV Evangelistas. Ed. postrema Paris 1668 fol. Ein abscheulich fehlerhafter Abdruck der auf Betrieb Aquaviva's 1596. 97 zu Pont-à-Mousson veranstalteten ed. princeps. Mald. war vor der Vollendung im Druck gestorben, in der Hauptsache war sein Werk bereits 1578 ausgearbeitet.

halten. Vielmehr unterscheidet er scharf zwischen den propriae et necessariae parabolae partes, in quibus sententia tota consistit und den ornamenta et non necessario ad sententiam accommodanda. Zuerst hat man die Bemühung darauf zu richten, ut finem ob quem proponuntur intueamur. Hat man die Tendenz erfasst, so sucht man die für Herausstellung des Gedankens notwendigen Teile auf; darf aber nicht vergessen, dass Vieles da steht, um die parabolische Erzählung wahrscheinlich zu machen, dem man deshalb keine besondere Bedeutung aufdrängen darf. Dum perfectam quaerunt similitudinem nullam inveniunt, warnt er sehr richtig; wer Bild und Sache in allen Stücken ähnlich finden will, wird das Hauptstück bestimmt übersehen. Totum sententiae corpus intuendum est (S. 248 zu Mt. 11, 16 ff.) et integrum ex integra parabola trahendum: ne in partes divisum pereat atque dissolvatur. Die keiner Deutung zugänglichen Bestandteile pflegt er emblemata oder ornamenta zu nennen. Dass sie darum nicht überflüssig sind, hat er hundertmal nachgewiesen, z. B. Mt. 13, 32 sind die Vögel Emblem, stellen nichts vor, sollen aber die Grösse und Festigkeit des Baumes anschaulich machen, dass er die auf ihm sitzenden Vögel trägt. Jerusalem und Jericho in Lc. 10, 30 bedeuten ihm nichts, vielmehr wird Jerusalem genannt, damit der Mann als Jude erkannt würde, Jericho, weil die Strasse dorthin die belebteste, oder von Raubgesindel bevölkertste war: heut würde man sagen: Er zog von Rom nach Neapel. Halbtot heisst der Beraubte, dadurch soll das Mitleid erregt werden, denn dann war er elender, als wenn sie ihn ganz erschlagen hätten. Freilich die Väter, gerade die angesehensten, zeigen hier tiefe Geheimnisse; allein Maldonatus, der Mt. 20, 15 (S. 430) kalt erklärt: latinam versionem corrigendam puto, findet solche patristischen Kunststücke wiederholt ne refutatione quidem digna (1099 zu Lc. 15, 11 ff.), er verhindert den Leser nicht ad usum praesertim concionandi popularem mysteria et allegoricos excogitare (!) sensus, nein er teilt ihm auctores mit, unde haurire possit, und so meint er, die Väter hätten mit ihren mystischen und moralischen Deutungen (z. B. die 30-, 60- und 100fache Frucht auf martyres, virgines, viduae) nicht Christo solches zugeschrieben, sondern nur die Parabeln ad mores utiliter accommodare wollen. Energisch beschränkt er die Exegese, die den Sinn des Autors aus seinen Worten herstellen will, auf den sensus literalis, nirgends hat er ein doppeltes Verständnis offen gelassen. Seine Parabeldefinition als sermo obscuris rerum similitudinibus involutus, qui aliud sonat aliud significat scheint zu jenen Grundsätzen

schlecht zu stimmen, ist aber durch den Text Mt. 13 erzwungen, und geistreich weiss Maldonatus sich über die Härte solches Unternehmens hinwegzusetzen: noluit eos intelligere, ut intelligerent. Sie verstehen nicht — das ihre Strafe — aber ihr Interesse, ihr Eifer zum Suchen des Sinnes wird erweckt — so wird ihnen die Strafe zur Besserung. Das schlimme ἵνα μή Mc. 4, 11 sei schon von Chrysostomus gelöst; vorläufig sollen sie sich nicht bekehren, nachher um so besser.

Es gibt kaum eine Behauptung in unsern ersten 4 Abschnitten, an die nicht irgend ein Wort des Maldonatus anklänge. Unstreitig hat er von seinen Feinden, von Calvin, so oft er ihn verhöhnt, das Beste gelernt; als Parabelexeget scheint er mir in seinem Jahrhundert oben an zu stehen; um die Tradition kümmert er sich weniger als die beiden Protestanten; mit noch grösserem Selbstvertrauen verteidigt er seine von aussergewöhnlichem Taktgefühl eingegebene Parabelauffassung; nur hat ihn das Dogma seiner Kirche einige Male weit stärker vom Richtigen ferngehalten als jene; wenn man ihn aus der Unkrautparabel den Satz über die Ketzer demonstriren hört: mature evellenda sunt, mature comburenda, wenn man sieht, wie dreist er da allegorisirt, der Hausherr ist der Papst, die Knechte sind die weltlichen Fürsten, die dem Herrn der Kirche ihre Dienste zur Verbrennung der Ketzer anzubieten durch Mt. 13, 28 verpflichtet sind, es sei denn dass er ihnen dies aus höheren Rücksichten untersagt, dann erkennt man doch, dass alles Ding seine Zeit hat und blos eine völlig unbefangene Betrachtung, wie wir sie jenem Jahrhundert nicht zumuten dürfen, mit den Parabeln fertig wird. Ueberhaupt zerlegt Maldonatus die grösseren Parabeln zu gern in Stücke, und möchte immer Vielerlei für das Dogma aus ihnen erheben: immerhin hat kein römischer Katholik vor oder nach Maldonatus annähernd so reiches Material zum wahren Verständnis der Parabeln zusammengebracht: von einzelnen argen Sünden abgesehen, hat er die Parabeln, soweit es ohne Kritik an ihrer überlieferten Form und Begründung möglich ist, beinahe begriffen.

Das erste exegetische Werk über Jesu Parabeln allein hat bald nach Maldonatus sein Ordensgenosse Salmeron verfasst — auch ein Spanier, † 1585 [1]) — nach v. KOETSVELD bedeutsam „als das einzige

[1]) Alfonsi Salmeronis Toletani e Soc. I. theol. Commentarii in evgl. historiam et in Acta Ap. nunc primum in lucem editi Colon. Agr. 1602 Fol. Der erste Band enthält Prolegomena quaedam ad s. Evangelia interpretanda, 12 Bände sind es im Ganzen, tom. VII, 1613 trägt den Separattitel: de Parabolis

gelehrte Buch, das in der römisch-katholischen Kirche über die Parabeln geschrieben worden". Unter den Zwecken, die nach ihm Jesus beim Parabellehren verfolgte (s. oben S. 121) figurirt auch der, weil es für den gemeinen Mann die lieblichste Lehrmethode sei, so gar anschaulich und einfach, sowie der: er wollte die evangelische Lehre den Gottlosen und Böswilligen verhüllt bieten, ne illa exasperati in eum insurgerent (Proleg. 195b) — also aus Humanität und Feigheit! beides widerspreche sich nicht: integra enim parabola rem tegit et claudit: fracta autem et explicata rem aperit. Seine Parabeldefinition (Prol. S. 238 oder 240) ist farblos; im Grunde nennt er Parabel, was wir Allegorie nennen. Denn das Hohelied steht ihm auf gleicher Stufe; dort non secus atque in Parabolis ex vocum propriis significationibus non est quaerendus sensus, sed ex rebus ipsis per voces immediate significatis ad res alias spirituales ascendendum est. Salmeron will den sensus literalis ermitteln, aber bei der Parabel ist das nicht der, den die Worte nach dem Augenschein ergeben, sondern der durch Uebertragung ad spiritualia mysteria Ecclesiae et Evangelii zu ermittelnde. Eine wahrheitsgemäss erdichtete Erzählung birgt bei der Parabel den edlen Gedankenschatz, nicht wie bei der Fabel eine unwahrscheinliche — damit die evangelischen Geheimnisse nicht in den Verdacht der Falschheit geraten, hat Christus sich der Fabeln enthalten. Jede Parabel bedarf der Auslegung, d. h. man muss das Göttliche aufzeigen, was durch die sinnlichen Gegenstände angedeutet werden soll; wo eine authentische Interpretation mangelt, muss man von dem scopus ob quem dicuntur und von dem Schlusswort, das ihre Frucht zu enthalten pflegt, auch wol von der Schale selber sich den Weg weisen lassen. Wir sollen an den Parabeln unsre Kräfte üben; will es uns einmal gar nicht gelingen, so sind die Väter da, denen von den Aposteln die echten Lösungen (Mc. 4, 34) überliefert worden sind! Hiermit ist die Parabel wieder als uneigentliche Rede anerkannt und jeder Willkür im Deuten die Tür geöffnet. Zwar erinnert sich Salmeron daran, die Gleichheit oder Vergleichbarkeit zwischen Sinnlichem und Geistlichem könne nicht exact, nicht präcis sein; omnia et singula videntur non posse applicari. Er adoptirt die Grundsätze des Chrysostomus, weil auch ein Schwert zum Schneiden da sei und doch Knauf, Spitze und Rücken besitze, die nicht schneiden;

Dom. n. Jesu Chr. Die von Trench S. 520 citirten Sermones in Par. Evgl. Antwerpen 1600. 4° des Salmeron sind mir ganz unbekannt.

allerwärts müsse man mit dienenden Bestandteilen rechnen; wenn es heisse, das Himmelreich sei einer Sache ähnlich, so bestehe diese Aehnlichkeit doch nicht secundum omnia quae adsunt illi, ad quod confertur sed ad quaedam dumtaxat quae conducunt ad assumptam rationem; omne simile et dissimile. Allein er findet eine Parabel immer um so vollkommener, je näher sie dem Ideal stehe, dass man alles und jedes passend und fein deuten dürfe, ist mithin stets geneigt, recht wenig ungedeutet zu lassen, und da er die Ehrfurcht vor den Auslegungen der patristischen Grössen zum Princip erhebt, darf man auf recht reichliche Erträge des Parabelbodens gefasst sein. Nicht gerade ein Beweis von Einsicht in das Wesen dieser Redeform ist die viel wiederholte These, die parabolische Vergleichung himmlischer und irdischer Dinge geschehe meistens a simili, bisweilen jedoch a majori ad minus affirmative vel a minori ad majus negative, interdum vero a contrario. Auch räumt er bei aller Hochachtung des buchstäblichen Sinnes ein, der Herr habe in vielen Parabeln praeter id ad quod primo et principaliter assumuntur mysteria aliqua nobis insinuare wollen, so lehre Lc. 10, 30 ff. nicht blos, wer unser wahrer Nächster sei, sondern secundario des Menschen Fall und Erlösung. Als Früchte seiner Forschung nenne ich, dass der Christ Lc. 12, 35 λύχνοι (Plural!) brennend haben muss, eins für sich selber, eins um Andren zu leuchten. Das Mahl Lc. 14, 16 ff. bedeutet dreierlei, die Kirche, das Sacrament des Altars und den Himmel. Die Tür finden wir verschlossen Lc. 11, 7, quia dulcius sapiunt cum labore et difficultate concessa. Die Kinder, mit denen der bequeme Freund schläft, sind die Glieder der triumphirenden Kirche, die mit dem gen Himmel gefahrenen Christus der Ruhe geniessen. Die letzterwähnte Parabel (t. VII, S. 99—103) will vor Allem zu unablässigem Gebet mahnen, ausserdem gehört zu ihrem Lehrgehalt: quod rari sunt fideles amici; paucos esse hodie qui mutuare aut commodare velint; dass Manche nur propter importunitatem Almosen geben, aber das ist immerhin gut, felix est necessitas, quod ex nolentibus volentes facit. Derartige Weisheit wird hier mit grenzenloser Breite aus etwa 35 Bildreden [1]) herausgeholt — Positives ist aus dem Buche heut nicht mehr zu lernen. Die Gelehr-

[1]) Da Salmeron nur Erzählungen als Parabeln anerkennt, fehlen alle eigentlichen Gleichnisse, Lc. 16, 19 ff. aber, weil es eine wahre Geschichte sei, Lc. 18, 9 ff. nicht, obwol sie es ebenfalls ist, quia Parabola a Domino nuncupata est. Joh. 10 und Mt. 25, 31—46 dürften nach jenem Kanon freilich hier nicht begegnen, ebensowenig wie Lc. 14, 7 ff.

samkeit des Verfassers in Ehren, erhebt er sich nirgend über das Niveau etwa des Hieronymus, und leider gleichen fast alle seine Nachfolger römischen Bekenntnisses ihm und nicht seinem Ordensbruder Maldonat. Da ist wenig später der Jesuit Barradius, der 2 Folianten über die Evangelien vollgeschrieben hat [1]), ich führe nur ein Merkzeichen seiner Haltung an: gute Perlen seien Ehe und Priesterweihe z. B., die eine köstliche aber sei das Gelübde der Armut, Keuschheit und des Gehorsams! Der jüngere Jansen († 1638) [2]) will auch in seiner Parabelerklärung nicht über seinen Meister, den Augustinus sein, Cornel. a Lapide († 1637) steht fast noch hinter Salmeron zurück an Verständnis für die Natur der Gleichnisreden; die Evangeliencommentare des Jesuiten Pricaeus sind die einzigen, die wegen ihrer reichen Sammlungen von Parallelen aus Profanschriftstellern noch heute von Parabelerklärern mit Gewinn nachgeschlagen werden könnten, und je näher wir der Gegenwart kommen, desto geringer wird in den katholischen Auslegungschriften die selbständige Arbeit, desto grösser die dogmatische Gebundenheit neben der Abhängigkeit — sogar von protestantischen Büchern. Nur durch van Koetsveld kennne ich das anonyme: „Nicodemus oder die Gleichnisreden des Herrn vom Reiche Gottes, aus den heiligen Vätern und Schrifstellern der katholischen Kirche, erläutert und mit Glossen versehen zur Warnung und zum Troste für unsere Zeit. Olmütz 1831. Hier werden die Parabeln unter die Stücke des Apostolicums verteilt, neue Auffassungen absichtlich nicht gesucht, sondern unter den früheren in der Regel die ungeheuerlichste bevorzugt, dabei nicht selten geistreiche Bemerkungen erbaulichen Charakters gemacht.

---

[1]) Seb. Barradii e Soc. J. doctoris Theol. Comment. in Concordiam et hist. Evgl. Mogunt. 1618.

[2]) Corn. Jansenii Leerdamensis Tetrateuchus. ed. nova accuratior Lugd. 1703. Bedeutender als die Evangeliencommentare des Franc. Lucas Audomarensis und des Franc. Toletus, eines Jesuiten ist das umfängliche, vielgelesene und viel abgeschriebene: R. P. Cornelii a Lapide e Soc. Jesu S. Scripturae olim Lovanii postea Romae professoris Commentarii in Evangelia in II Voll. divisi (Mt. Mc. und Lc. Joh.) Ed. nov. Fol. 1649 Lugd. Dieses ebenfalls posthume Werk nennt die Vorgänger seit 100 Jahren, rühmt sie auch, den einzigen Maldonat ausgenommen, über den kein Wort gesagt wird; Salmeron excellire in adaptandis Parabolis. Begreiflicherweise wird dann hier Salmeron die leitende Autorität; meist wörtlich finden wir alle seine Thesen über die Parabel wieder. Dass der Verfasser die 32 evang. Parabeln ohne weiteres auch „apologi" titulirt, ändert nichts an der Sache.

Etwas später schrieb WESSENBRG[1]) (oben S. 27, † 1860) frei von kleinlicher Ausdeuterei, nur die grossen christlichen Hauptgedanken schlicht und herzlich hervorhebend, ohne allen wissenschaftlichen Schein und doch wissenschaftlicher als die meisten Protestanten, insofern er Lc. 19, 11 ff. als Dublette neben Mt. 25, 14 ff. gar nicht erst übersetzt; ebenso Lc. 14, 16 ff. und Mt. 22, 1 ff. zusammen behandelt, eine aus der andern ergänzend. Er dehnt den Begriff des Gleichnisses ungeheuer weit aus (Mt. 10, 42. 19, 28 haben darin Platz), ordnet sie, etwas auffallend, in 11 Rubriken, findet in diesen Parabeln eine bildliche Darstellung der Schätze des Gottesreichs und der Mittel sie zu erwerben, seiner Gesetze und Aussichten, seiner Gegenwart und Zukunft — was nicht auf alle Gleichnisreden passt und überhaupt keine glückliche Formulirung ist, nennt sie jedoch nicht blos „so sinnreich und zugleich so gemeinfasslich, dass man sie füglich das Volksbuch für alle Zeiten nennen kann", sondern legt sie auch entsprechend aus, kurz — die Hälfte des Buches ist wol von einer guten Uebersetzung der Texte ausgefüllt — und einfach; als Charakteristicum diene seine Erklärung von Mt. 21, 33 ff. „Mit treffender Wahrheit ist hier die Art geschildert, wie die Juden diejenigen, welche Gott an sie sandte, um sie zur Sinnesänderung zu bewegen (die Propheten) und wie sie zuletzt auch seinen eigenen Sohn aufnahmen. Diese Schilderung passt aber auch auf Alle und Jede, die der Mahnung zum Guten widerstreben, die dem Licht der Wahrheit ihre Augen verschliessen, die, wenn sie sich auch Christen nennen, Christum durch Bösesthun lästern, ihn durch die Verkehrtheit ihres Herzens gleichsam neuerdings an's Kreuz schlagen."

Eine ganz entgegengesetzte Natur ist der englische Cardinal WISEMAN[2]), († 1865). In wortreicher und rhetorischer Darstellung macht er hier die Parabeln Jesu dem Zweck seines Lebens, die Herrlichkeit der katholischen Kirche auszubreiten, unterthan. Die Apostel und späteren Kirchenlehrer haben die parabolische Lehrweise Christi nicht nachgeahmt; der heilige Geist muss es doch nicht zugelassen haben, also waren Gründe vorhanden, weshalb diese Manier Jesu allein geweiht bleiben sollte. Jesus musste in Parabeln reden, weil es für ihn nötig war, den Titel eines öffentlichen Lehrers

[1]) Die Parabeln und Gleichnisse des Herrn vom Reiche Gottes. Ein Volksbuch für alle Zeiten. Von J. H. von W. 1. Aufl. Konstanz 1839. 2. Aufl. St. Gallen 1845. kl. 8°. XII u. 116 S.

[2]) Essays on various Subjects Vol. I. London 1853. 8°. S. 101—163: The Parables of the New T. (Abdruck aus Dublin Review Sept. 1849).

in Israel zu erwerben und so die falschen Lehrer aus dem Felde zu schlagen. Er musste sich in allen ihren Lehrweisen ihnen überlegen zeigen: die Jünger durften nach dem Lehrertitel nicht einmal mehr streben, „Einer ist euer Meister“, waren sie beschieden worden. Sodann haftete im Orient an der Gleichnisrede die Idee der Weisheit. In Parabeln, Meschalim hatte schon Salomo seine Weisheit documentirt; damit der Ruf gehört wurde: Siehe, hier ist mehr denn Salomo (Lc. 11, 31), musste Jesus auf demselben Felde seine Weisheit zeigen. Nun war die Rivalität eines Menschen mit Salomo durch I Reg. 3, 12[b] ausgeschlossen, folglich war durch Jesu köstlichere Parabeln seine göttliche Natur declarirt, „denn Niemand als der Geber der Weisheit an Salomo konnte mehr Weisheit denn dieser besitzen.“ Solch einer haarsträubenden Begründung entspricht die Auffassung vom Wesen der parabolischen Redeweise. Wiseman ist zu gebildet und mit der orientalischen Literatur zu sehr vertraut, um nicht ein paar gute Bemerkungen über verwandte Erzeugnisse zu machen; seine Auseinandersetzungen scheinen ganz naiv ohne alles Rüstzeug patristischer Bevormundung in ihm erwachsen: in Wahrheit kommt er à la Gregor auf mindestens einen mystischen Sinn hinter jeder Parabelhülle hinaus; die Parabel ist das prophetische Element des N. T.'s, verständlich nur für die, welche ihre Erfüllung erleben; die Parabeln insgesamt (kleinere, die eigentlich nur Sprüchwörter oder Gleichnisse sind, ausgenommen) bilden ein System, sie verkörpern alle göttlichen Lehren und Vorschriften, die sich auf die Kirche beziehen. Der Protestant kann die Parabeln nicht verstehen, weil ihr Object, die Kirche ihm fremd ist: er befindet sich ihnen gegenüber nicht in günstigerer Lage als ehemals die Juden. Nur, wem die Kirche mehr als ein Vorlesungsraum, wem sie ein Festplatz, eine Bankethalle ist, in welcher alle Tage der Tisch mit der himmlischen Speise gedeckt steht, kann in Mt. 22, 1 ff. das Bild perfect, jedes Detail schön und tief sinnvoll finden. Die vollkommenste Parabel vom barmherzigen Samariter, die die Geschichte der Welt entrollt, kann der Akatholik ebenfalls bis zu dem Punkte begreifen, wo der erbarmende Christus sich des Gefallenen annimmt, das Folgende, die sacramentale Natur der Heilmittel entgeht ihm. Das Oel, dies Emblem aller Weihe oder sacramentalen Gnade ist ihm bedeutungslos; er überlässt den vom völligen Tod Geretteten sich selber; nur der Katholik weiss, dass der Heiland ihn, bis er wiederkommt, ihn heimzuholen, den treuesten stellvertretenden Händen anvertraut hat, Menschen, die den strictesten

Befehl haben, sich seiner anzunehmen, denen bereits im Voraus etwas für ihre Mühen gegeben worden ist und noch Höheres versprochen. — — Mit einem Katholiken, der so im Trüben fischt, kann ich doch nicht schliessen. Der neueste katholische Evangelienexeget P. SCHANZ[1]) ist zu besonnen, um das Bekenntnis so entscheidend auf Fragen der Wissenschaft einwirken zu lassen. Aber an Maldonatus reicht auch er nicht von ferne heran. SCHANZ ist, soviel ich weiss, unter den modernen Evangelienauslegern römischer Farbe der besonnenste, gründlichste und ruhigste; reiches historisches Material hat er kundig in seinen Commentaren ausgebreitet; aber die Väter verzehren zu rasch auch bei ihm das eigene Urteil, und weil im Interesse des Dogmas allegorische Auslegung bei manchen Schriftstellen angewendet werden muss, werden die Parabeln, wenn man es auch nach der Begrüssung nicht erwarten sollte, in dasselbe Bett gespannt. Weil Mt. 24, 28 πτῶμα schon wegen des Gedankens an Modergeruch nicht auf Christum, ebensowenig aber auf Jerusalem oder das Judenthum bezogen werden kann, „bleibt sonach nur übrig, πτῶμα auf die schlechten, dem geistigen Tod anheimgefallenen Menschen zu beziehen.“

Die katholische Hermeneutik ist — auch in diesem Betracht — auf dem Punkte stehen geblieben, zu welchem die protestantische erschreckend rasch nach dem Tode der Reformatoren heruntersank, um fast 2 Jahrhunderte auf demselben zu verbleiben. Das standardwork jenes Zeitraums innerhalb der lutherischen Welt war die riesige Harmonia IV Evangelistarum in II Tomos divisa Genf. Fol. 1645. Entstanden war sie allmählich durch die Arbeit von M. Chemnitz † 1586, Pol. Lyser † 1610 und Joh. Gerhard † 1637. Das Buch wird immer bewunderns- und studirenswert bleiben, aber hinter Calvin und Flacius, selbst Beza gelesen, kann es den mächtigen Umschwung zum Verkehrten gar nicht verbergen. Die Schrift wird nicht um ihrer selbst willen ausgelegt, sondern um Rüstzeug für Dogmatik und Polemik herzugeben; an eine organische Reproduction ihres Gedankengehalts, wie sie dem Calvin gelungen war, wird nicht mehr gedacht, sondern jedes Stück wird in die Höhe gezogen und ihm dann das Blut tropfenweis abgezapft, die Tropfen sorgfältig numerirt aufbewahrt. Dies Zählen von dem, was man aus einem Verse des Evangeliums alles lernen kann, begann schon bei Maldonat, wird von den späteren Katholiken noch consequenter durch-

[1]) Commentar über das Evangelium des heiligen Matthäus. Freiburg i. B. 1879 8°. Mc. 1881 Lc. 1883.

geführt, aber die Evangelischen des 17. Jhdts. machen es um kein Haar besser. Im Interesse des Dogmas von der perspicuitas der heiligen Schrift wird jetzt die Parabel immer als etwas der Veranschaulichung und Unterweisung Dienendes beschrieben; wem sie dunkel erschien, der hatte die Schuld in sich selber zu suchen; ohne Erleuchtung durch den heiligen Geist sind natürlich den Fleischesmenschen alle Worte der Schrift merae parabolae; aber dass man kein Vertrauen zu der eigenen Auslegung dieser angeblich so lichten Gleichnisreden besitzt, zeigt der Eifer, mit dem man den Satz verficht: theologia para- (sym-)bolica non est argumentativa (z. B. II, S. 94 b) neben dem Satze ex solo sensu literali firma petuntur argumenta. Demnach wagt man nicht, den buchstäblichen Sinn der Gleichnisreden aufrecht zu halten, betrachtet sie als allegorische Reden, über deren Deutung gestritten werden kann: weiss man doch dem Cajetan, der aus Mt. 25, 1 ff. schloss, es werde genau so viel Verdammte als Erlöste geben, nichts entgegenzuhalten als die Versicherung, man könne nur eine Auslegung dulden, quae nihil contineat fidei analogiae repugnans. Dass die Hauptsache bei einer Parabel der scopus sei, dem sie dienen solle, und dass sie immer Bestandteile enthalte, die nur zur Ergänzung und zum Schmuck da wären, non autem ad rem per parabolam significatam pertineant, das wird unablässig wiederholt, aber als Ornamente gelten regelmässig blos die Bestandteile, die höchstens zu Gunsten katholisirender Anschauung verwendet werden dürften. Wer in Mt. 20, 1—16 wieder das „der Hausvater ging aus“ glossirt: Der Herr ist ja von Anbeginn der Welt ausgegangen durch alle Zeiten, wer aus v. 3—7 zu schliessen erlaubt, dass Niemand von selber im Weinberg Gottes sei, noch aus eigenen Stücken hineingelangen könne zum Hausvater und dort einen Platz gewinnen, sei es als Rebe, sei es als Arbeiter, wer nach ähnlichen Entdeckungen fortfährt VII° doctrina de praedestinatione quoque ex hac parabola tractari potest, nachdem zu Anfang versprochen war, der Leser werde gezeigt bekommen, quomodo praecipua parabolae membra ad doctrinas applicare debeamus, bei dem brauchen wir nicht erst nach Stellen zu spüren, wo er von dem Forschen nach dem reconditus sensus der Parabel handelt, da staunen wir, dass die Parabelrede eine Accommodation an das Fassungsvermögen der Zuhörer genannt wird, so schlicht, dass nun selbst die Einfältigsten die Lehre begreifen konnten — da ist von einer einheitlichen, haltbaren, wissenschaftlich fundamentirten Anschauung von der Parabel keine Rede.

Der Einzige, der im 17. Jahrhdt. etwas folgerichtiger mit den Parabeln umgeht, ist Hugo Grotius, † 1645, zugleich der Einzige (neben Pricaeus), dessen Wert als Exeget auch heute nicht ausgeschöpft ist. Seine Annotationes in N. T.[1]) sind für seine Zeit mindestens das, was Bengel's Gnomon 100 Jahre später war; Grotius tritt eben als Exeget und nicht mit dogmatischen Hintergedanken an seinen Gegenstand heran. Er bemerkt wenigstens die Schwierigkeit, den Zweck, den das Parabelreden uns haben zu müssen scheint und den, welchen die Evangelisten ihm zuschreiben, auszugleichen, er meint, das Heilsnotwendige habe Christus immer ganz offen und klar gesprochen. Objecte feinerer Erkenntnis verbarg er in Parabeln, ne posteriora intelligant, qui priora clare proposita in animum admittere noluerunt, dunkel aber ist eine Parabel nur, wenn sie unvollständig ist, denn eigentlich besteht sie aus zwei Teilen, παράθεσις und ἀνταπόδοσις. Die παράθεσις wird von wahren oder erdichteten Dingen hergenommen; wenn die ἀνταπόδοσις ganz verschwiegen wird, so hat der Leser eine Art Rätsel vor sich. Die Aehnlichkeit zwischen Parabel und Fabel bespricht Grotius unbefangen, bisweilen nennt er eine Gleichnisrede direct αἶνος oder fabella. Natürlich widersteht er auch der Vergleichung aller Einzelheiten: multa sunt talia (wie Mt. 13, 27 προσῆλθον οἱ δοῦλοι, was in der Deutung Christi keine specielle ἀνταπόδοσις habe) in istis aliisque apologis, quae non sunt ad vivum resecanda. Adhibentur enim ad contextum narrationis. Er redet direct von Allegorese der Parabelbestandteile durch den Ausleger, er erkennt, wie der Text der Evangelien mehrfach eine Mischung von Bild- und Sachsatz zeigt, er weiss: similium natura non patitur ut minima quaeque eodem modo se habeant — trotzdem ist er im Widerspruch gegen die ererbte Methode bescheidener als Calvin, Flacius und Maldonatus. Dubletten, die so wesentlich differiren wie Mt. 25, 14 ff. und Lc. 19, 11 ff. erklärt er für verschiedene Geschichten — quid vetat quominus Christus saepe res multum similes comparationibus similibus magis quam iisdem illustraverit? Lc. 13, 5 ist ihm die Feige das, was Mt. 21, 33 der Weinberg ist, der Garten, in dem das jüdische Volk steht, ist das gesamte Menschengeschlecht, nur die drei Jahre auf Christi Lehrzeit zu rechnen, verhindert ihn sein Geschmack. Sogar von anderswoher holt er die Deutung parabolischer

[1]) Ed. nova rec. Christ. Ern. de Windheim, Erlangen und Leipzig 1755 f. Tom. I enthält die 4 Evglien.

Züge, zu Mt. 7, 25. 27: inundatio saepe in Psalmis res adversas significat und zu Mt. 24, 28 bekommt er den Vorschlag fertig: Si quis particulas subtilius velit ἀλληγορεῖν (quamquam id in proverbiis minime est necesse) poterit per cadaver intelligere τοὺς τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦντας, per aquilas sublimia dona Spiritus Sancti.

Aber trotz möglichster Anbequemung an die herrschende Unmethode ward seine Auslegung von der Orthodoxie, reformirter wie lutherischer verfehmt, Abr. Calov († 1686) hat seine Biblia Novi Tⁱ (Frkft. a. M. 1676. Fol. X. tom. I) blos geschrieben, um den verhassten Ketzer totzuschimpfen, der halb Papist, halb Anabaptist und Socinianer sei — allerdings, er hatte es nicht verschmäht, von Maldonatus und Faustus Socinus († 1604) [1]) Wahres anzunehmen, für den Wittenberger Papst ein greuliches Verbrechen. Calov selbst teilt die Anschauung des J. Gerhard, welche Salomon Glassius mit einer leisen Wendung zu Flacius hin in seiner Philologia Sacra kurz systematisirt hatte; aber obwol er ohne Namennennung von Grotius abschreibt: „Ausschmückende Züge in den Parabeln ad vivum resecanda non sunt", ist er selten in der Lage, einen solchen Zug zuzugeben, erklärt auch recht naiv: non improbamus tamen accommodationes Veterum pias, si intra analogiam fidei sistatur. Vier Eigenschaften der Perlen vergleicht er mit Christus und dem Evangelium, darunter die, dass Perlen bitter sind und nur unter Gefahren den Perlmuscheln genommen werden können. In Mt. 13, 52 soll καινὰ καὶ παλαιά in der Protasis die verschiedenen Sorten Speisen und Getränke, in der Apodosis Altes und Neues Testament bedeuten.

Dieser Ausleger konnte einer Bewegung in der Parabelexegese nur Wolwollen entgegenbringen, welche damals in den Niederlanden weite Kreise ergriffen hatte. Joh. Coccejus († 1669) hat das Verdienst, die verhängnisvollsten Irrtümer auf diesem Gebiet heimisch gemacht zu haben. Er hat in seinen dogmatischen Schriften, sowie in seinen Scholien zu Mt. und Lc. häufig Veranlassung, auf Parabeln einzugehen, er beweist dabei Kenntnisse und Gründlichkeit; er kennt die alten Mahnungen zur Enthaltsamkeit im Ausdeuten: vielleicht sollen die Einzelheiten in Lc. 15, 11 ff., sagt er, über die Verkommenheit des jüngeren und den Aerger des älteren Sohnes

[1]) Dessen Opera Irenopoli post a. D. 1656 Fol. Tom. I enthalten eine explicatio cap. V. evgl. Mt., in welcher er wie auch sonst z. B. Explicationes Locorum Scripturae S. S. 145a zwar sehr umständlich, aber durchaus auf dem richtigen Wege die Gleichnisreden vollständig in zwei parallelen Gliedern herzustellen sucht, um ihren Sinn zu begreifen.

nur zur Beschreibung des Elends der Sünder und zur Illustrirung der göttlichen Liebe dienen — fortasse tamen etiam subest significatio mystica quae ex aliis prophetis (!!) erui possit. Also ein mehrfacher Schriftsinn; und zwar steckt ein weissagendes Moment in diesen Bildern. Die Parabeln sind Apokalypsen mehr oder minder umfassender Abschnitte und Vorgänge aus der Kirchengeschichte; das wird hier nicht blos wie von Nic. de Lyra für Mt. 13, sondern für den gesamten Parabelbestand behauptet. Jetzt wird die Deutung gerade des Unscheinbarsten schwunghaft betrieben, die Zahlen erhalten allerwege den höchsten Wert; die törichten Jungfrauen in Mt. 25 sind die Katholiken, die von ihren Priestern kaufen zu können wähnen, was sie zum Unterhalt des inneren Lichtes (= Lampe) bedürfen! Wunderbar rasch breitete die Schule des Coccejus sich aus, mit ihr diese Theorie der Parabeldeutung; J. Husinga, S. van Til in den Niederlanden sind schon ganz für sie gewonnen; in Deutschland stellt Joh. Melchioris, Professor in Herborn (Opp. tom. I, p. 126 ff.) eine vollständige Kirchengeschichte aus den Parabeln, zumal des Mt. zusammen; die interessantesten Namen aber sind: Teelman, C. Vitringa († 1722) und Joh. d'Outrein [1]). Breit schreiben namentlich Teelman und d'Outrein; alle drei mit enormer Gelehrsamkeit; ihre Werke sind wahre Fundgruben von Notizen, die in näherer oder fernerer Beziehung zu den Gegenständen der Parabeln stehen; tiefer Ernst und Wärme zeichnen sie aus, auch ist das Verdienst dieser Männer um das Schriftstudium, ihre Hingebung an die Bibel nicht hoch genug anzuschlagen — aber ihre Theorie von der Parabeldeutung ist nichts weiter als ein principieller Rückfall auf den Standpunkt des Origenes. In der Vorrede zu Teelman bekämpft Vitringa die exegetische Richtung, welche fast alle Bemühungen allegorisirender Ausleger als Fieber-

[1]) Henr. Teelmanni Commentarius crit. et theol. in c. XVI Evgl. Lc. aliasque insigniores s. Instrum. partes continens Explicationem par. Evgl. de Fermento, Oeconomo, Divite et Laz. et item Dissert. ad loc. Mt. 24, 28. praefationem adjecit Camp. Vitringa Amstel. 1695. 4°. 579 S. und Index. — De Gelijkenissen van den Verlooren Zoon en Onregtv. Rentmeester met nog eenige andere Bijbelsche Stoffen, verklaard en toegepast door Joh. d'Outrein Amst. 1692. 4°. — Verklaring van de Evang. Parabolen. Voormals opgegeven (in de Latijnsche Tale) aan de Voedsterlingen van de Academie te Franeker, door d. H. en seer V. Heer Campegius Vitringa. Ende nu vertaalt ende met eenige Byvoegselen en Aanteikeningen opgeheldert door J. d'Outrein. Amsterd. 1715. 4°. Letzteres Buch ist auch in deutscher Uebersetzung erschienen: Schriftmässige Erklärung der evangel. Parabeln. Frkft. u. Lpzg. 1717 4°.

träume verachtete, welche die Intention Jesu in seinen Parabeln darauf beschränke, ut commune aliquod praeceptum Ethicum comparatione a re familiari desumpta illustratum tanto clarius fortiusque auditoribus suis inculcaret atque infigeret. Nun müsse man doch aber, wenn schon menschliche Rede nihil frustra agere dürfe, erst recht Gott zutrauen, dass er nicht blos apte, ornate und distincte, sondern auch foecunde spreche, verba egregiis veritatibus feracia. Mithin sei diejenige Auslegung die vorzüglichste, die ohne Gewaltsamkeit alle Teile der Parabeln ad oeconomiam Ecclesiae zu übertragen wisse. Quanto enim plus solidae veritatis ex Verbo Dei eruerimus, tanto magis divinam commendabimus Sapientiam. Die alten Kirchenlehrer hätten es auch so gehalten, die Reformatoren erst hätten da etwas nachlässig gehandelt, teils aus Besorgnis vor papistischem Misbrauch, teils propter ingeniorum severitatem, jetzt sei es an der Zeit, unbefangen der ganzen Schrift gerecht zu werden. Teelman stellt dann S. 16 die These auf: Verba omnia in parabolis Christi significando sunt adeoque et ipsorum anxia habenda est ratio et eorum adaptatio ad sensum spiritualem ἀκριβῶς quaerenda. Denn weise sei nicht, wer mit viel Worten wenig, sondern wer mit wenig Worten viel sage. Christus habe zwar Mt. 13, 37—43 nicht jedes Wort gedeutet, doch nur, weil der Leser das Leichtere bequem selber übertrage, habe Jesus sich begnügt, die schweren Züge zu erläutern. Und solche Einzeldeutung könne man nicht auf eine oder ein paar Parabeln beschränken: parabolarum natura una eademque est; entweder sind in allen Parabeln alle Worte bedeutungsvoll oder in keiner[1]). Von einem doppelten Sinn — denn den grammatischen der parabolischen Worte rechnet er gar nicht als Sinn — will Teelman nichts hören; daher ist ihm auch die theologia parabolica gerade so argumentativ wie eine andere; eine Ausdehnung der Aehnlichkeit auf alle Teile der beiden verglichenen Dinge, eine Auspressung der Zahlen um jeden Preis dünkt ihn kabbalistisch; der Plural sei manchmal wichtig, wie Mt. 13, 7 Dornen die vielfachen Weltsorgen bezeichneten, indes nicht allemal; denn Mt. 24, 28 rede von ἀετοί und meine doch nach Exod. 19, 4 und Dt. 32, 11 — Christum! Nämlich ubi ecclesia mea (σῶμα wie Lc. 17, 37 sagt, ist nach dem Epheserbrief die Kirche) facta fuerit sub Antichristo πτῶμα, ibi ego ut aquila congregabor scil. nidum suscitans, motitans se super pullos quosdam! Der kri-

[1]) Der letzte Satz ist jedenfalls unangreifbar und noch heut sehr beherzigenswert.

tische Zweifel, der dieses System sofort über den Haufen würfe, ob denn auch jedes Wort und jede Silbe der Parabeln unangetastet uns bewahrt geblieben, kommt diesen Exegeten niemals; dass sie Mt. 22, 1 ff. und Lc. 14, 16 ff. nicht für Parallelen halten, brauche ich nicht zu erwähnen: Schade, dass ich nicht mehr Beweise vortragen darf für die Resultate, die niederländischer Scharfsinn zu Stande bringt unter der Voraussetzung: in den Parabeln bedeuten alle Worte soviel als sie bedeuten können. Ein paar Beispiele: Der reiche Tor Lc. 12 geht auf die Sadducäer, die μείζονες ἀποθῆκαι auf die hochfliegenden Pläne des Herodes Agrippa betreffs eines Ausbaus der Mauern von Jerusalem; der Besen, mit dem das Weib Lc. 15, 8 ff. ihr Haus kehrt, ist das Wort der Gnade, sogar die bei dieser Gelegenheit weggerückten Möbel, von denen der Text schweigt, werden identificirt; die fünf Brüder des Reichen Lc. 16 sind die zehn Stämme in der Zerstreuung, der kritische Moment in Lc. 13, 6 bezeichnet Christi Himmelfahrt, das Graben ist die kräftige Drohpredigt der Apostel, das κόπρια βαλεῖν die Sendung des heiligen Geistes „das Düngen bildet sehr artig die Gaben dieses Geistes ab;“ der Herr ist Gott der Vater, der Gärtner der Sohn und das Resultat dieser Verhandlungen kennen wir, der israelitische Feigenbaum ist vom römischen Beil umgehauen worden. Einer der eifrigsten Vertreter der coccejanischen Gleichniserklärung in Deutschland war der chiliastische Schwärmer J. W. Petersen † 1727 [1]), nachdem er auf Reisen in Holland jene Weisheit kennen gelernt hatte. Erst über Mt. 25, 1 ff., dann: „das Geheimnis von den Arbeitern im Weinberge aus Mt. XX. Nach dem Sinn des Geistes entdecket Frkft. a. M. 1713. 8. XIV und 400 S., hat er zuletzt c. 1000 Seiten: die Gleichnisse des Herrn, darin die Heimlichkeit u. s. w. Lpzg. u. Frkft. 1722. 4°. zusammengeschwatzt, wenig Selbständiges, aber im kecksten Ton. „Eine freche That“ scheint ihm der Grundsatz des Chrysostomus „es wären nicht alle Puncten und Clausuln und Umbstände auf die antidosin zu appliciren“. Er zeigt uns, „wie kein eintziges Ding, auch nicht der allerkleinste Umbstand von Christo jemals in den Gleichnüssen angezogen sei, welches nicht seine Absicht auf die Sache selbst hätte.“ So berechnet er denn in Mt. 20 die Zeit von der sechsten bis neunten Stunde auf die Periode von Petrus Waldus bis Luther, die Auszahlung auf 1739, der Denar ist das

[1]) Nicht blos hierin ist ihm Fr. Chr. Oetinger † 1782 ähnlich.

1000jährige Reich, der austeilende Schaffner Elias; die Murrenden werden blos darum nicht bestraft, weil der Herr voraussah, dass sie nach seiner Antwort nicht mehr murren, sondern beschämt seine freie Gnade anerkennen würden! Charakteristisch ist für ihn im Gegensatz zu den holländischen Coccejanern, dass er die Berechnung des Wertes von einem Denar den gelehrten Criticis überlässt, solche Kleinigkeiten gehen uns nicht an, wenn wir die Bedeutung des Gnadengroschens nur kennen. Dass diese Träumereien einem Zeitgeschmack entsprachen, beweist ein Werk über die drei Parabeln Jes. 5, 1—7, Lc. 7, 40—50, Lc. 10, 30—37 von dem Engländer Neh. Rogers, welches P. Heringa zu Amsterd. 1661. 4 übersetzte (in's Niederländische). Unerträglich wortreich, sucht der Verfasser Deutungen jeder Einzelheit in den Parabeln, wo er sie bei seinen Vorgängern findet, 98 Lehren leitet er aus Lc. 10, 30 ff. ab, darunter, dass „Herbergen sehr brauchbar für Reisende sind."

In Deutschland erschienen um 1700 mehrere Abhandlungen, die das Steigen des wissenschaftlichen Interesses für die evangelischen Parabeln — sicher unter dem Einfluss des Coccejanismus — bekunden, ohne wesentlich über den Horizont von J. Gerhard sich zu erheben; soweit ich über sie etwas in Erfahrung bringen konnte [1]), suchen sie die hergebrachte Methode gegen jene calvinistische Corruptheit zu verteidigen. J. A. Bengel, († 1752,) würde seines Ruhmes entbehren, wenn wir von ihm nur die Parabelauslegung besässen; er deutet nicht geradezu Alles, aber das Meiste, selten in neuer Weise, bisweilen sogar prophetisch auf kirchengeschichtliche Vorgänge; seine Aengstlichkeit in kritischer Beziehung ist hochgradig; die geringste Differenz reicht ihm hin, eine andere Rede statt einer abweichend berichteten zu constatiren, und da er z. B. das Oel in Mt. 25 auf die heiligen Bemühungen seitens des Christen, die ἀγγεῖα auf die penetralia cordis deutet, darf man nicht sagen, dass er Luther gegenüber irgend welchen Fortschritt repräsentirt, eher das Gegenteil.

In Holland war die Coccejanische Exegese nie unbestritten gewesen, wenn auch Grotius höchstens verborgen Einfluss übte, aber z. B. Joh. Vorstius in seinen Commentarii de Hebraismis N. T., sowie seiner De Adagiis N. T. diatriba Cöln i. Brdbg. 4. 1669

[1]) C. M. Pfaff † 1760: Commentatio de recta Theol. parabolicae et allegoricae conformatione Tubing. 1720. Marck, Sylloge dissertt. ad selectos textus N. T. Exercit. IV. 1721. Lor. Reinhard, Instit. theologiae parabolicae moral. et natur. sive de recta ratione interpret. praecipue Chr. par. Lips. 1740.

hat ähnliche Anschauungen über die Parabeln wie Grotius; 100 Jahre später darf der Utrechter Gräcist C. Segaar[1]) berichten, Viele betrachteten die Parabel vom Samariter (S. 286) als Allegorie, aber kurz abbrechen: „Ad specialia non descendo. — In his et similibus valeat illud: Simplex sigillum veri. Praecipuum certe parabolae scopum videmus v. 36.“ Kurz zuvor 1752. 54 hatte Joh. Barueth[2]) zu Rotterdam zwei Quartbände Predigten veröffentlicht, in denen er hauptsächlich Parabeln Jesu erklärte. Nachwirkungen des Coccejanismus sind noch sehr spürbar; der schlimme Gast in Mt. 22, 11—14 ist der Papst; nur das Mehl, die Auserwählten, kommt durch den Sauerteig zur Gährung, die Kleie, die Verworfenen, bleibt Kleie — aber die weitesten Ausgriffe der weissagenden Exegese werden hier zurückgewiesen; ζύμη braucht nicht mehr um des übrigen Schriftsprachgebrauchs willen etwas Hässliches zu bedeuten, und die Leidenschaft ein Lehrbuch der Kirchengeschichte aus Jesu Gleichnisreden zu fabriciren, ist einigermassen abgekühlt.

Von ein paar deutschen und englischen Arbeiten[3]) dieser Periode habe ich nur durch Citate bei späteren Schriftstellern genug Kenntnis, um behaupten zu dürfen, dass sie wenig selbständige Arbeit und keine neuen Gedanken zur Sache enthalten; die Anregung zu einem Fortschritt ist erst durch Lessing gegeben worden. In seinen „Ab-

[1]) Observationes philol. et theol. in Evglii Lc. c. XI priora. Utrecht 1766. 8°.

[2]) De predikende en wonderdoende Christus. Of de grote Propheet en Leraer Israels kragtig in woorden en in werken, gebleken uit zyne zielroerende Predikatien, zinrijke Parabelen en verbazende Wonderwerken, welke uit overeenstemming der 4 Evangelisten schrivtmatig worden verklaart en ter oefeninge van ware Godvrugt toegepast. Blos den Titel kenne ich von: J. Boskoop, De begenadigde Zondaresse en de Twee naar den Wyngaard gezondene Zoonen, beschouwd in 12 Leerredenen Amst. 1768. 408 S. 4°. Nach den Andeutungen Koetsveld's II, 523 herrscht in diesen Predigten ein eigensinniger Formalismus, der die Lectüre des äusserst gedehnten Werkes mühsamer macht, als einzelne gute Bemerkungen es rechtfertigen.

[3]) J. G. Palms: Betrachtungen über die Gleichnisse des N. T. Hamburg 1735. Marck: Abhandlung von den Absichten der Parabeln Jesu Heilbronn 1740. Lippold: Exeget. Versuch über den Schmuck der bibl. Gleichnisreden Wittbg. 1765. B. Keach: Gospel Mysteries unveiled; or an Exposition of all the Parables. Fol. London 1701. Franc. Bragge: Practical Discourses upon the Parables of our blessed Saviour 2 Vol. 8° London 1710 (manche gute Bemerkung). W. Dodd: Discourses on the Miracles and Parables of Christ. 1757. 8° 2. Aufl. 1809. Sam. Bourns: Discourses on the Parables of our Saviour. Lond. 1763. Deutsch v. J. J. Dusch. Altona u. Brem. 1771: Geistl. Reden über einige auserlesene Parabeln unsers Heilandes.

handlungen über die Fabel" hat dieser 1759 das echte Wesen der Fabel so scharfsinnig und unwiderstehlich, wenn auch im geraden Gegensatz gegen die unter französischem Einfluss herrschende Anschauung an's Licht gestellt, wie es zuvor nie geschehen war. Sie ist der Rhetorik, nicht der Dichtkunst untergeordnet, ist eine Erzählung, die einen moralischen Satz zur anschauenden Erkenntnis bringen will, frei erfunden, kurz, so dass sie auf einmal, klar, so dass sie von dem Einfältigsten überschaut werden kann. Was sie von der Parabel (des Aristoteles) unterscheidet, ist, dass sie die Wirklichkeit des einzelnen Falles, den sie vorführt, bedarf, während die Parabel sich mit der Möglichkeit, einem „wie wenn" begnügt. Damit war für theologische Leser die Verwandtschaft zwischen Fabel und Parabel (auch der evangelischen) zu nahe gerückt, als dass Sätze wie der vergeblich verhallen konnten: „Es muss gar keine Mühe kosten, die Lehre in der Fabel zu erkennen; es müsste vielmehr, wenn ich so reden darf, Mühe und Zwang kosten, sie darin nicht zu erkennen", oder der, „dass in der Fabel Einheit des Ganzen im strengsten Sinn erforderlich ist". J. S. Semler wies seine Schüler auf die enge Gemeinschaft von Fabel und Parabel hin; so schrieb denn G. A. Sybel [1]) unter Mithülfe von G. B. Schirach in schlechtem Latein eine nicht üble Abhandlung. Er verwahrt sich zum Schluss gegen die Unterstellung, als wolle er den Heiland als Fabeldichter ausgeben und so profaniren, er sucht deshalb noch einige Unterschiede heraus, allein dass die meisten Parabeln nur der Veranschaulichung und der Ueberführung dienen, hat er gut bemerkt; während er auf Grund von Mt. 22 und Lc. 14 bewundert, wie Christus sich den jedesmaligen Hörern anzupassen wisse, ahnt er doch, dass die Evangelisten die Parabeln Jesu nicht alle und weder genau noch bis zu Ende aufgezeichnet haben; vor Allem weist er auf die Unentbehrlichkeit einzelner Züge hin für die Wahrscheinlichkeit der erdichteten Erzählung und tadelt Grotius, dass er dies Lc. 15, 22 ff. vergessen konnte. A. Reguleth [2]) trägt ähnliche Gedanken vor, nur noch weit mehr als Sybel im Bann der herrschenden Deutelei. Letzteres gilt erst recht von den englischen Werken der nächsten 50 Jahre [3]). Besonders das älteste enthält reichen Stoff, hat aber

[1]) Super parabolis sacris tentamen aucupium delectationis fabularum expendens. Halle 1767. 4°. 24 S.

[2]) Diss. philol. theol. de Parab. evgl. Traj. 1770.

[3]) Andr. Gray: A delineation of the Parables of our Blessed Saviour. London 1777. 8°. 2 ed. Edinb. 1814, auch deutsch von Schulz: Vorlesungen

noch prononcirt das dogmatische Interesse im Uebergewicht über das exegetische. Das Trefflichste zur Sache im ganzen Jahrhundert hat G. C. Storr geschrieben: Dissertatio hermeneutica de Parabolis Christi Tüb. 1779 4°, aufgenommen in seine Opuscc. Academ. Tom. I. 1796 Tüb. S. 89—143, sogar in's Englische übersetzt in: The Biblical Cabinet vol. IX. Dieses von Unger S. 131 f. entschieden unterschätzte Heft ist eine in der Form elegante, scharfsinnige, consequente Darlegung des Wesentlichen, die auf dem rechten Wege ist, nur dass sie noch kritisch furchtsam und der Lessing'schen Fabeltheorie zu blind ergeben ist. Weil nämlich Lessing der zusammengesetzten Fabel, d. h. der, die statt auf einen allgemeinen moralischen Satz zu führen, vielmehr auf einen speciellen einzelnen Fall geht (wie die Fabel des Stesichoros vom Pferd, Hirsch und Menschen auf das Verhältnis der Himeräer zu Phalaris), einräumt, dass sie eine Allegorie sei, nämlich illius rei, per cujus occasionem dicta est, so zählt Storr die evangelischen Parabeln, die er grösstenteils den zusammengesetzten Fabeln zurechnen muss, unter die metaphorischen Allegorieen; aber seine Praxis ist besser, als die Theorie klingt; denn trotz aller Anhänglichkeit an irgend noch haltbare Vorstellungen der älteren Parabelexegeten, erkennt er die Irrationalität des deutenden Unwesens. Um den grammatischen Sinn einer Parabel zu finden, muss man nach Storr 1) die erdichtete Erzählung zu verstehen, 2) die in der Gleichniserzählung bezeichnete Sache festzustellen, 3) diese Sache auf die Erzählung zu beziehen lernen. Aber — § 14 enthält diese fundamentale Erkenntnis — nicht die Specialia hüben und drüben sind einander ähnlich, — das kommt höchstens zufällig bisweilen (so Mt. 22, 7!) vor — sondern die verbindende Idee. 2 Arten der Sünde zu constituiren, weil Lc. 15, 21 der Sohn ein Sündigen gegen den Himmel und ἐνώπιον σοῦ gesteht, sei töricht, da die Parabel doch einen irdischen Vater vorführe und deshalb das Unrecht ein zweifaches genannt werden müsse. Umsonst dürfe allerdings nichts von Christo gesagt heissen, aber was der Anschaulichkeit diene, stehe auch nicht umsonst da, dem Gleichnisredner komme es nicht nur darauf an, ut doctrina illustretur sed ut etiam per parabolam illustretur. Quod igitur parabolae natura flagitabat, eo opus

---

über die Gleichnisreden uns. Heilandes Hannov. 1783. J. Farrer: Sermons on the Parables Lond. 1809, W. Bengo Collyer: Lectures on Scripture Par. Lond. 1815. W. Upjohn: Discourses on the Parables 3 Vol. 8° Wells 1824. B. Bailey: Exposition of the Parables of our Lord, showing their Connection with his Ministry, their prophetic Character. Lond. 1828. 8°.

erat, tametsi in re significata nihil respondeat. Zu dieser Natur aber gehört Bestimmtheit aller Angaben (darum die 5 Brüder Lc. 16, 28, die 10 Jungfrauen Mt. 25, 1, die 3 Jahre Lc. 13, 6), Wahrscheinlichkeit (darum musste der Schatz Mt. 13, 44 ein verborgener sein) und gute Entwicklung der Teile, eines aus dem andern (darum die Erbausteilung Lc. 15, 12 so früh). Da einzelne Parabeln auf die dissimilitudo aufgebaut sind, so dürfe man ja nicht beide Hälften verquicken: „hier geht es so her, dort so“ das ist das Gerippe jeder Parabel. § 20 besiegelt STORR die Richtigkeit seiner Methode mit der Erklärung, dass man aus dem Inhalt der Parabel gerade so gut wie aus allen andern Aussprüchen Christi firmissima argumenta colligere könne. Er fühlt sich also im Stande alle Consequenzen dieser Theorie zu tragen.

In STORR's Bahnen ist dann die Exegese des Rationalismus gegangen. G. L. BAUER[1]) wird von VAN KOETSVELD der Oberflächlichkeit geziehen, doch ist dies Urteil blos in Bezug auf das eigentlich Philologische billig; etwas weitschweifig und nüchtern ist die Auslegung gehalten, aber streng methodisch und im Dienste einer gegenüber den Träumereien des Coccejanismus und Pietismus und den harten Ansprüchen der Orthodoxie sehr heilsamen Reaction. Schade, dass der Verfasser nur 31 parabolische Stücke behandelt, und dass seine kritische Schärfe recht geringe ist. Umfassendere exegetische Werke aus der rationalistischen Schule pflegen ebenfalls die Einheit des Grundgedankens in jeder Parabel energisch zu betonen, wobei natürlich auch die Geschmacklosigkeit wie in GITTERMANN[2]) und J. J. KROMM[3]) ihre Blüten getrieben hat. Der erste hat eine grenzenlos alberne Modernisirung der Parabeln Jesu, „dieser herrlichen Denkmäler des Altertums“, „auf den Altar der Menschheit niedergelegt; in der Hoffnung, dadurch an dem schönen und beglückenden Tempel der Humanität und Sittlichkeit auch an seinem Teile thätig mitzuarbeiten.“ Durch redselige Erweiterung will er sie deutlicher, gemeinverständlicher machen; die Lehre, die in einer jeden

---

[1]) Sammlung u. Erklärung d. parabol. Erzählungen uns. Herrn. Lpzg. 1782. 8⁰. Auch holländisch erschienen Zutphen 1814.

[2]) Die Gleichnisse Jesu oder moralische Erzählungen aus der Bibel, zwei Hefte kl. 8⁰. Bremen 1803 f. Durch H. BROUWER Gron. 1804 in's Holländ. übertragen.

[3]) Die sämtlichen Parabeln Jesu übersetzt, erläutert und besonders practisch-homiletisch bearbeitet für den Religionslehrer. Fulda 1823, sowie: Homilien über die Gleichnisreden unseres Herrn. 4 Quartale. Nürnberg 1830.

steckt, bekommt der Leser 20 Mal zu hören, z. B. bei Lc. 15, 11 ff. die, „dass nur ächte, bessernde (!) Reue, inniges Streben nach Sinnes- und Herzensänderung und unermüdeter Eifer in der Tugend uns mit Gott und unserm eigenen Gewissen wieder versöhnen"! In Lc. 10, 30 ff. denkt ein Jude aus Ajalon gerade über die Geschäfte nach, die er in Jericho machen möchte, als die längst auf ihn lauernden Räuber „mit wildem Geschrei auf den erschreckten Wanderer losstürzen". Die Gedanken des Priesters, der bei seinem Nachdenken sogar „die Hand an's Kinn legte", das Selbstgespräch des Leviten, die Versuche des Halbtoten sich aufzurichten werden uns beschrieben, in einem Tone, dass das Buch nur als eine unfreiwillige Travestie der Parabeln zu betrachten ist. KROMM ist doch lange nicht so weit gegangen. Er will war zu Mt. 25, 24 über unbillige Forderungen an unsere Nebenmenschen und wider die processsüchtigen Glieder in der Gemeinde geredet wissen, und glaubt Mt. 13, 3—8 auf die Pflicht den ländlichen Boden zu verbessern und in der Cultur weiter zu gehen, beziehen zu müssen, aber im Ganzen befolgt er in seiner Erklärung bessere Muster. Der braunschweigische Pfarrer A. WOLFF [1]) hat auch nicht gerade Neues und Tiefes über die Parabeln Jesu bemerkt, aber sich das Verdienst erworben, unter den Regeln über die Auslegung derselben in die erste Reihe die zu rücken, dass man die Absicht, die eine Wahrheit genau bestimme, welche die Parabel „durch das Symbol der erzählenden Thatsache versinnlichen will". (Nur Lc. 16, 19 ff. scheinen ihm mehrere Lehren enthalten zu sein.)

C. F. A. FRITZSCHE in seinen Commentaren zu Mt. und Mc. vertritt im Ganzen denselben Standpunkt, desgleichen H. E. G. PAULUS [2]), aber Beide befinden sich schon ein wenig auf der Rückzugslinie. Das Ideal der Parabel ist auch ihnen eine Erzählung, die durch ihren

---

[1]) Allgemeine Kirchenzeitung 1826 Nr. 136 f. Die Erwiderung von G. F. BESENBECK gegen diesen Aufsatz ibid. 1827. Nr. 173. S. 1409—14 schlägt einen trotz UNGER ungebührlich gereizten Ton an. Wenn WOLFF scheinbare Verstösse gegen die Sittlichkeit oder die Vernunft Jesu durch Hypothesen beseitigen will, wie die unpädagogische Ausstattung des leichtsinnigen Sohnes mit seinem Erbe Lc. 15 durch die Präscienz des Vaters oder die ungerechte Bevorzugung der Letztgedungenen in Mt. 20 durch die Annahme, diese hätten fleissiger gearbeitet, so sind das Einfälle, die die Würde Jesu nicht beeinträchtigen, während sie sogar eine gewisse Gutmütigkeit des biederen Auslegers verraten.

[2]) Exeget. Handbuch üb. die 3 ersten Evgl. Heidelberg. 8°. 1830—33. III Bde. Aus dem fleissig gearbeiteten Buche ist noch manches Nützliche zu lernen.

Totaleindruck eine bestimmte Lehre geben will, aber der Text veranlasst sie häufig, eine Vermischung von Parabel und „symbolischer Allegorie“ zu constatiren. Darum deuten sie z. B. in Mt. 25, 1 ff. nichts, anderswo Mehreres; unter dem Bilde des Reichen in Lc. 16, 19 werde Jesus, vermutet PAULUS, zunächst an Herodes Antipas gedacht haben. Und FRITZSCHE bringt es fertig, Aas und Adler in Mt. 24, 28 wieder auf Jesum und die Jünger zu deuten. Die Quelle dieser Mängel ist ausser der namentlich bei PAULUS einseitigen Bevorzugung des Verstandes — „Jesus wollte zugleich die Verständigkeit der Hörer üben“ (nl. durch sein Lehren ἐν παραβολαῖς) — die kritiklose Gebundenheit an den Textbuchstaben, die Christo einen wiederholten Vortrag der Senfkorn- und Sauerteigparabeln zutraut, blos weil Lc. dieselben nicht in der Nähe der Säemannsparabeln referirt, und die zu Mt. 25, 14 ff. zagend äussert, es scheine an Mt. eine nicht vollständige Aufzeichnung der Parabel Lc. 19, 11 gekommen zu sein, oder Mt. habe sich über den Zusammenhang getäuscht, und Jesus den Stoff vor Lc. 19, 11 ff. schon einmal minder passend ausgemalt und abgerundet vorgetragen. Wunder genug, dass PAULUS in der Begründung des Parabellehrens bei Mc. 4, 10 ff. und Lc. 8 ein unläugbares Beispiel von Misverständnis der Rede Jesu sieht — aber diese ir- ja anti- rationale Theorie war ihm denn doch zu unerträglich. Natürlich sprach Jesus, was er sprach, um aufzuklären; wo er das nicht konnte, würde er ganz gewis geschwiegen haben!

Am präcisesten kommt dieser Standpunkt wol zur Darstellung bei CONZ. [1]) Die rhythmische Paraphrase von 26 Parabeln Jesu, in meist glatten Hexametern oder Jamben ist ziemlich wertlos; ich wenigstens mag Jesu einfaches ἐγὼ κύριε καὶ οὐκ ἀπῆλθεν Mt. 21, 30 nicht vertauschen mit CONZENS

Ja lieber Vater! ja den Augenblick!
Erwidert er — doch anders war die That,
Als seine Rede war: er ging nicht hin.

Aber seine einleitende Abhandlung (S. I—XCII) „über Fabel und Parabel, und die Parabeln Jesus' besonders“ zeigt eine löbliche Weite des Blickes, insofern die orientalische Literatur mit herangezogen wird. Wie vielerlei der Begriff der παραβολή im N. T. umfasse, stellt er an's Licht, die Parabeln im engeren Sinne ordnet er unbedenklich den Fabeln unter, erklärt sie sonach selber für rheto-

---

[1]) C. PHIL. CONZ: Morgenländische Apologen, oder die Lehrweisheit Jesu in Parabeln u. Sentenzen. Heilbronn 1803. kl. 8°, neue Titelausgabe Lpzg. 1809. S. oben S. 133. 153 f.

rische Formen statt für Poesieen; jeden Verstockungs- oder auch nur Verhüllungszweck schliesst er aus. „Wer wird annehmen können, dass Jesus das Volk mit Unverständlichkeiten habe äffen wollen?" Seine Formulirung ist mangelhaft; Lehrsätze und Regeln der Vernunft oder dogmatischen Sinn mit Beziehung auf seinen Religionsplan werden wir in den Parabeln Jesu nicht suchen; aber indem Conz dieselben rückhaltlos anderen Bildungen der profanen Literatur gleichstellte, hat er wenigstens die Hauptsache getroffen, dass die NTlichen Parabeln keine andre Behandlung erwarten und dulden als die Fabeln, hat auch schon geahnt, dass sie vielleicht nicht ganz unversehrt uns überliefert worden und von vornherein nicht als Kunstwerke, sondern als Versuche einer herzlichen Pädagogik entstanden sind.

Conz hatte ausser Lessing noch eine andere treffliche Vorarbeit benutzt. Herder protestirte schon 1780 in den Briefen das Studium der Theologie betreffend Nr. 16 gegen die tiefen Geheimnisse und den Ruf der kunstvollen Dichtung für Jesu Gleichnisse; nicht die Einfassung mache ihren Wert, sondern der Stein, und auch den dürfe man nicht zersplittern: ein Hauptsatz liege in jedem Gleichnisse. Namentlich über die Fabel hat er, die Lessing'sche Theorie nicht unwesentlich verbessernd, das durchaus Richtige zuerst empfunden. An verschiedenen Stellen der Briefe, in der Schrift: „Vom Geist der ebräischen Poesie", in den „Zerstreuten Blättern" 3. Sammlung (1787. 2. Aufl. 1798) „Ueber Bild, Dichtung und Fabel", auch in der 5. Sammlung (1793) hat er die Fabel definirt, aber noch viel wahrer ihre Eigentümlichkeiten in grossen Zügen geschildert, alles blos Zufällige, was in Lessing's Fabeltheorie noch eine Rolle spielt, hinausgewiesen, namentlich auch die verderbliche Unterscheidung einfacher und zusammengesetzter Fabeln verworfen. Die Fabel ist nicht in den müssigen Stunden eines Pädagogen entstanden, sondern im Leben, wenn es galt, über einen bestimmten gegenwärtigen Vorfall ein klares Urteil schaffen: so ist jede Fabel zusammengesetzt aus dem wirklichen Fall, auf den sie angewendet werden soll und aus dem erdichteten, den der Fabulist eben zu jenem Zwecke ersann. Daher ist die innere Notwendigkeit der erzählten Sache unentbehrlich; wenn die Fabel irgend ein Ausweichen gestattet, hat sie das hohe Ziel ihrer Gattung verfehlt. Ob Tiere, Menschen oder tote Gegenstände in ihr auftreten, ist ganz gleichgültig; der Fabeldichter darf sein Gebiet soweit ausdehnen, „als er sich getraut, seiner gedichteten Handlung Wahrheit, Lebhaftigkeit

und Klarheit, kurz der Lehre, die er im Sinne führt, Anschauung geben zu können". Dass nach HERDERS Arbeiten in der Parabelliteratur und bei sonst verständigen Menschen sich die Gewohnheit einbürgerte, die Parabel als die unanstössige, die Fabel aber als die unwahrscheinliche, weil eitel Unmöglichkeiten (redende Bäume, denkende Tiere, handelnde Töpfe) einführende erdichtete Erzählung zu definiren, ist erklärlich nur, wenn jene Theoretiker HERDER wol gelobt aber nicht gelesen haben. Allerdings die Parabel hat durch HERDER den Gewinn dieser neuen Erkenntnis von der Fabel nicht eingeheimst. Er hat ihr nicht die angespannte Aufmerksamkeit wie der Fabel gewidmet, darum findet er sie nicht so ausschliesslich von der ἀνάγκη beseelt, nicht so überzeugend wie die äsopische Fabel. Die Parabel ist ihm eine Gleichnisrede, eine Erzählung aus dem gemeinen Leben, mehr zur Einkleidung und Verhüllung einer Lehre als zu ihrer Enthüllung; sie hat also etwas Emblematisches in sich. Ueberdem gehe sie den Gang der Fabel und masse sich sehr freie Schritte in diesem Gange an, indem sie oft mehrere Lehren verberge. So bleibt für die Parabel eigentlich nur das, was die Fabel ihr übrig lässt, sie ist eine schlechte Sorte von Fabel; bald wird ihr eine Zwischenstellung zwischen Fabel und Geschichte, bald sogar zwischen Viererlei (Fabel, Emblem, Allegorie und Personification) zugewiesen, ihr „breiter Rücken" muss Alles tragen. Nur worin sie hinter der Fabel zurücksteht, weiss HERDER zu sagen, von ihren Vorzügen erfahren wir keinen Laut.

Statt diese Lücke auszufüllen, und die vermeintlichen Differenzen zwischen beiden Redeweisen aus der mangelhaften Ueberlieferung und aus gewohnheitsmässiger falscher Exegese zu erklären, grub der Teil der Theologenwelt sie tiefer, der an der rationalistischen Verwässerung alles Schriftinhaltes kein Gefallen fand. Die hergebrachte Fassung der Parabeln als allegorischer Erzählungen, an denen man nur nicht gerade die Kleinigkeiten um jeden Preis in's Geistliche übersetzen müsse, erhielt sich trotz der rationalistischen Einwände. Am würdigsten vertrat sie J. L. EWALD [1]). Er hat mit wortseliger Breite, aber in schlicht-erbaulichem Ton ohne viel gelehrtes Material, keineswegs frei von rationalistischen Anwandlungen (Mt. 13, 3 ff. lehrt, „wie nötig auch zum Christentum Bildung des Herzens und

[1]) Der Blick Jesus auf Natur, Menschheit u. sich selbst, oder Betrachtungen über die Gleichnisse uns. Herrn. Ein Lesebuch für Christusverehrer. Lpzg. 1786. 2. Aufl. Hann. 1796. 3. Aufl. Hann. 1812. XVI. 446 S. 8⁰. Die 1. A. erschien sogar in holländ. Uebersetzung, Utrecht 1788.

Aufklärung des Verstandes sei") und Trivialitäten (bei Lc. 16, 1 ff., wer Vermögen habe „kann und mag sich damit manchmal ein unschädliches Vergnügen machen: die Bücher, die Dinge, die zu seiner oder seiner Kinder Vervollkommnung gereichen, soll er sich davon kaufen"), aber dem Bibelbuchstaben ohne alle Kritik gehorsam, so weitherzig, dass er in der Fusswaschung Joh. 13, 1—15 eine Parabel in Handlung erzählt sah, ein System christlicher Glaubens- und Sittenlehre aus Jesu Gleichnisreden („der ganze Schatz göttlicher und menschlicher Weisheit liegt darinnen") liebenswürdig conservativ zusammengefügt.

Fr. Ad. Krummacher [1]) († 1845), zeigt ein geradezu unleidliches Schwanken zwischen Bewunderung des hohen poetischen Wertes

[1]) Ueber d. Geist u. d. Form der evang. Geschichte in histor. u. ästhet. Hinsicht. Lpzg. 1805, § 197—225, S. 425—499. Krummacher ist — was wir anmerkungsweise mit einem Worte berühren, selber als Parabeldichter aufgetreten, viel bewundert in den damals kirchlichen Kreisen (Abbé Bautain hat sie sogar in's Franz. übertragen). Edle Sprache, feine Zeichnung, geläuterte, wenn auch ein wenig sentimentale Empfindung sind denselben nicht abzustreiten, aber hoffentlich merkt jeder moderne Leser beim ersten Beispiel den ungeheuren Abstand von den Parabeln Jesu. Schon Zeitgenossen haben den männlichen, muskulösen Stil der Parabeln Jesu vermisst, aber sie irrten, wenn sie sie deshalb für Kinder geeignet fanden; dazu sind sie meist zu lang, enthalten zu wenig Handlung, setzen zu viel voraus (z. B. die Erklärung einer Mutter an ihr Töchterchen über den Existenzgrund der Parabeln. „Die Natur . . . reicht dem, der sie liebt, überall das Schöne, und in dem Schönen das Gute und Wahre, wenn er es suchet und erkennen will . . . sie gibt ihm nur das Gleichnis, das Höhere muss er in sich selbst erzeugen."); die Einkleidungen sind ja grossenteils aus den Literaturen und Mythologieen fremder Völker, obenan Israels, doch auch Islands und Indiens entnommen; auch tritt die Freude an der Form oft zu stark hervor, jedenfalls können diese Parabeln nicht überzeugen — und lehren auch nur durch leisen Appell an ein gleichgestimmtes Gemüt. — Freilich die Parabeln, die uns Herder von J. V. Andreae († 1654) mitteilt, ähneln den evangelischen noch weniger, stehen den Herder'schen Paramythien näher, sind entweder allegorische oder einfach poetische Erzählungen mit moralischer oder religiöser Tendenz. Das Volkstümlichste in „Parabeln" hat Chr. Scriver († 1693) geleistet, der in „Gottholds zufälligen Andachten" Gelegenheits- und Gleichnisandachten oder erbauliche Parabeln schrieb, von denen einige wirklich an die evangelischen Muster erinnern. Aber ein Erbauungsbuch des 17. Jhs. kann gar nicht schlechthin die Sprache Christi führen; Scriver nennt sich Parabolist, weil er zu allem, was ihn umgibt, Erde und Himmel, bestimmten Zuständen und Verhältnissen, alltäglichen oder aussergewöhnlichen Ereignissen ein Gegenstück aus dem religiösen Leben zu finden weiss, mit unerschöpflicher Fülle παλαιοῖς παραβάλλει καινά. Aber er will nicht bekehren, nicht überzeugen, sondern einschärfen, befestigen, und darum zieht er aus den Bildern jede Aehnlichkeit hervor, die sich leidlich zur Anknüpfung trefflicher

der Parabeln Jesu und Betonung ihrer vorübergehenden Brauchbarkeit. Ganz nach HERDER wird versichert, den Parabeln fehle alle dringende Kraft, sie wollten aber auch nicht sinnlich überzeugen, sondern sinnlich lehren, nämlich schwierige Wahrheiten, zum Teil auch Historisches. Einzelne gute Bemerkungen macht er, namentlich wo er den zeitlich bedingten Charakter dieser Reden hervorhebt und ihre moralisirende Verflüchtigung sich verbittet, allein von einem principiellen Protest gegen die Allegorese ist hier keine Rede.

R. EYLERT (der Jüngere † 1852) hat [1]) ungefähr die gleichen Anschauungen wie KRUMMACHER, nur in überschwenglicherem Stil vertreten und geglaubt, die Parabel zugleich als Fabel und als „fortgesetzte Allegorie" behandeln zu können, den einen Hauptzug recht zu deuten durch Deutung der Nebenzüge. Desgleichen die Holländer J. CORSTIUS, M. STUART, H. ANNEVELD, H. A. BENIT, welche 1825—28, 1827 (opus posthumum durch den Sohn A. A. STUART besorgt) 1836 und 1852 die Parabeln mit praktischer Tendenz bearbeiteten. Viel bedeutender waren die Abhandlungen ihrer Volksgenossen G. A. VAN LIMBURG BROUWER und WESS. SCHOLTEN, beide betitelt: De Parabolis Jesu Christi; LEIDEN 1825 XXIV. und 184 S. 8⁰ und DELFT und LEIDEN 1827 XXX, XII und 304 S. 8⁰. Unter demselben Titel veröffentlichte F. W. RETTBERG 1827 eine gekrönte Göttinger Preisschrift 4⁰ 86 S. und sein Concurrent A. H. A. SCHULTZE die seinige: De parabolarum J. Ch. indole poetica comment. 1827 4⁰ 107 S. Die beiden Niederländer schreiben ein elegantes, die Deutschen ein schwerfälliges Latein; der belesenste ist SCHOLTEN, in STORR erblicken sie alle ihren Führer, aber während SCHOLTEN ihm auch in seinen Mängeln treu bleibt, sogar wieder mehr die Ausdeutung der Einzelheiten betreibt, neigen sich die Göttinger stark nach der rationalistischen Seite hinüber: potest ex

---

Mahnungen verwerten lässt. Besseres in der Art ist mir nicht bekannt; G. J. KELLER (Parabeln Würzbg. 1828) und C. M. MAENLE (Populäre Gleichnisse und Gleichnisreden für Prediger, Lehrer und d. reifere Jugend Frkft. a. M. 1830) reichen nicht an SCRIVER heran.

[1]) Homilien über die Parabeln Jesu, nebst einer Abhandlg. üb. d. Charakteristische ders. Halle 1806. kl. 8⁰. LXXVI u. 442 S. — P. JAK: Die Parabeln J. Chr. Sittengeisseln. In Predigten 2 Tl. Augsb. 1804, u. N. VON BRUNN: Das Reich Gottes nach d. Lehren J. Chr. bsds. s. Gleichnisreden erklärt Basel 1816 habe ich nicht erhalten können. Uebrigens habe ich Predigten über die Parabeln aus unserm Jhdt. principiell nicht mehr berücksichtigt, weil die homiletische Auslegung von der streng wissenschaftlichen abweichen kann.

singulis parabolis nonnisi una peti sententia, erklärt RETTBERG, obwol er sich nicht streng nach seinen Sätzen hält. SCHULTZE legt viel zu viel Gewicht auf das ästhetische Moment in den Parabeln; dass er das Allegorische in ihnen als Degeneration empfindet, ist hingegen ein Vorzug. Dennoch scheint mir LIMBURG BROUWER noch jetzt am lesenswertesten, weil er die meisten Ansätze zu den richtigen Ideeen durch das ganze Buch hin enthält. Dass und weshalb Joh. gar keine Parabeln bringt, dass die synoptischen Parabeln auch nicht alle gleichartig sind, sondern Geschichten wie Lc. 12. 16. 18 eine Klasse für sich repräsentiren, dass man Christo für sein Parabellehren nicht allerhand Zwecke zuschieben darf, hat er z. B. klar ausgesprochen.

Ihre Resultate hat in gewissem Sinne zusammengefasst A. F. UNGER: De parabolarum Jesu natura, interpretatione, usu scholae exegeticae rhetoricae Leipzig 1828. 8°. Das letzte Drittel seines Werkes ist am ehesten veraltet zu nennen; über Wesen und Auslegung der evangelischen Parabeln hat er so eingehend gehandelt, dass VAN KOETSVELD namentlich von seinem Scharfsinn rühmt, er habe das feste Fundament gelegt zu einer gesunden Erklärung der Gleichnisse (II, 523). In der That ist UNGER's Buch das standard work für die herrschende Parabelauffassung bis heute. Dem Rationalismus nachgiebig bezüglich des Zweckes Jesu mit dieser Lehrweise, der unbedingt — mit Beugung des Textes — in's Belehren, Veranschaulichen verlegt wird, weist UNGER dessen Auslegung als oberflächlich und ungenügend zurück, die Deutungen J e s u müssen unsere Muster sein (Mt. 13, aber auch Joh. 10 und 15!). Es scheint ihm ein ebenso gefährlicher Irrtum fast Alles in den Parabeln für „poetischen Schmuck" anzusehen, als Zug um Zug zu allegorisiren, ausser dem Grundgedanken sei zu vergleichen auf beiden Seiten quaecumque simpliciter poterunt. UNGER's Definition klingt ja unverfänglich: Parabola est collatio per narratiunculam fictam sed verisimilem serio illustrans rem sublimiorem, aber er räumt den „symbolischen" Elementen wieder zu viel Platz ein, wenngleich er gegen das Suchen nach arcana und mysteria in den Parabeln lauten Protest erhebt.

Allein die Geister, die er gerufen, werden wir nun nicht los. Die Reaction gegen Alles, was je durch eines Rationalisten Mund gegangen war, begnügte sich nicht mit einer halben Restitution der Gottesoffenbarung, die in jedem Worte, wenn nicht in jedem Buchstaben heiliger Schrift stecken sollte: hatte der Unglaube gemeint, nur e i n Gedanke werde in jeder Parabel illustrirt, so hielt sich der

neu erwachende Glaube verpflichtet, in jedem Wort der Parabeln die tiefsten Gedanken verhüllt zu finden. Die Allegorisirung der Parabeln, wie sie in der patristischen Zeit und im Mittelalter geblüht, wurde selbstverständliche Voraussetzung aller „gesunden" Parabelexegese und mit Gregor d. Gr. und Origenes um die Wette gedeutet — ja die schlimmsten Coccejaner mit ihrem prophetischen Element in den Gleichnisreden schienen auferstanden. F. G. Lisco ist auf dem Uebergange; er ist überhaupt mehr ein fleissiger — und je nach den Quellen sehr verschiedene Methoden bevorzugender Sammler als selbständiger Ausleger; ähnlich ist zu urteilen über E. Greswell[2]). Derselbe hat ein riesiges Material aufgehäuft, das ihm Eigentümliche ist, wenn auch nicht dem Umfange, so doch dem Werte nach gering; wir bezeichnen ihn als auf dem Uebergang von der halb zu der ganz allegorisirenden Richtung, weil er die Parabeln in 2 Klassen teilt, ausgelegte und unausgelegte, die ersteren auf sofortigen Erfolg berechnet, darum enthüllend, die letzteren Allegorieen oder Weissagungen, welche eine Wahrheit verhüllen, so dass sie bis zur Erfüllung ein Geheimnis bleiben muss. Halb Grotius, halb Coccejus. Welch' einen Begriff von Inspiration ein Exeget hat, der sein gesamtes System auf etwas baut, was doch rein von der Willkür der Evangelisten abhängt, liegt auf der Hand — wissenschaftliche Leistungen können bei aller Gelehrsamkeit von solchen Arbeitern nicht geliefert werden. Consequenter vertritt den Standpunkt des Origenes der nachmalige Erzbischof R. C. Trench[3]), dessen Buch in 40 Jahren 14 Auflagen erlebte. Er verzichtet auf das eigentlich Prophetische in den Parabeln, aber er glaubt sich verpflichtet, den Tiefsinn jedes Wortes nachzuweisen. Im Einzelnen enthält das Werk vieles Ausgezeichnete, grammatische und antiquarische Bemerkungen, aber zu wenig scharfe Begriffsbestimmung, zu viel dogmatisirende und erbauliche Ergüsse und keine Anwandlung von Kritik. J. Cumming, Kirk und Wilson[4]) haben zugestandenermassen vor-

---

[1]) Die Parabeln Jesu, exegetisch-homil. bearbeitet Berlin 8°. 5. Aufl. 1832. 35. 41. 47. 61: XIV u. 510 S.

[2]) An Exposition of the Parables and of other parts of the Gospels 8° Oxf. 5 Vol. 1834 ff.

[3]) Notes on the Parables of our Lord. 1. Ed. 1841. London 8°. 7. Ed. 1857.

[4]) Foreshadows: Lectures on our Lord's Parables, Philadelphia 1854. — Lectures on the Parables of our Saviour. By E. N. Kirk, with Preface by Prof. M' Crie London 1859. 12°. — Notes, questions and answers on Our Lord's Parables. By the Rev. A. Wilson London (ohne Jahr).

wiegend praktische Tendenz, DRUMMOND [1]) will unsern Gegenstand streng wissenschaftlich erörtern, übertrifft TRENCH aber nur an Menge der herangezogenen evangelischen Redestücke; sonst lässt sein einseitig methodistischer und dogmatisch-befangener Geist keine gesunde Erkenntnis aufkommen. Vielfach von TRENCH abweichend ohne doch einen richtigeren Standpunkt im Ganzen einzunehmen, scheint der Schotte W. ARNOT sein Werk: The Parables of our Lord 1864, 8° geschrieben zu haben; eine entschiedene Wendung zum Besseren hat erst der Glasgower Professor A. B. BRUCE [2]) eingeschlagen. Seine Kenntnis früherer gelehrter Arbeiten, deutscher und englischer, wie griechischer und lateinischer ist sogar noch umfassender als bei TRENCH; mit dem Vorurteil Zug um Zug aus der bildlichen Bedeutung in die eigentliche zu erheben, hat er gebrochen; allein anstatt nun vor allem das innerste Wesen der Parabelrede und den Gehalt der einzelnen Exemplare zu erforschen, verschwendet er sein Interesse und seine Kraft an die undankbare Aufgabe, ein System der Parabellehre Christi aufzubauen in drei Stockwerken, deren Plan ihm Eph. 5, 9 gezeichnet hat; theoretische, evangelische und prophetische Parabeln oder: solche, welche die Hauptwahrheiten über das Gottesreich enthalten, solche, welche die göttliche Güte und Gnade als die Quelle der Erlösung und das Gesetz des Christenlebens hinstellen und solche, welche die Gerechtigkeit Gottes als des höchsten Richters proclamiren (prophetisch weniger im prädictiven als im prädicativen Sinne), wie er die Menschen beurteilt nach ihren Werken.

In Deutschland ist die alles deutende Richtung vertreten durch H. OLSHAUSEN in seinen Evangeliencommentaren, durch DE VALENTI, R. STIER, J. P. LANGE, THIERSCH und STEINMEYER [3]). OLSHAUSEN ist, wie in Allem so auch hier schwankend, DE VALENTI immer noch massvoll im Vergleich zu STIER, der sich ein Verdienst aus der

---

[1]) The Parabolic Teaching of Christ or, the Engravings of the N. T. Edinburgh u. New York 1855. 8°. XIV u. 440 S.

[2]) The Parabolic teaching of Christ. A Systematic and Critical Study of the Parables of our Lord London 1882. 8°. XII u. 515 S.

[3]) E. J. G.de VALENTI Med. Dr. die Parabeln des Herrn, für Kirche, Schule und Haus erklärt. 2 Bdchen 8° Basel 1841 f. 228 u. 224 S. R. STIER, Reden des Herrn. 1843 ff. 6 Bde. 8° — J. P. LANGE: Leben Jesu. 3 Bde. 1844—47. u. Art. „Gleichnis" in HERZOG RE (2. A. 1879. Bd. V. S. 186—190) — H. W. J. THIERSCH Die Gleichnisse Christi, nach ihrer moralischen u. prophet. Bedeutg. betrachtet. Frkft. a. M. kl. 8°. 1867. 2 A. 1875. — F. L. STEINMEYER: Die Parabeln des Herrn. Blin. 1884. 8°. 183 S.

Grenzenlosigkeit seines Exegesirens macht. Den „Reichsinn und Vollsinn“ des Gotteswortes weiss er besonders an den Parabeln zur Anschauung zu bringen, mit Keulenschlägen vernichtet er die mattherzigen Ableugner der tiefsten Jesusgedanken, selbst Vater Luthern bezichtigt er, weil derselbe nicht genug Eschatologisches aus Lc. 16, 19 ff. entnommen hat, der Blödsicht. Da in den Parabeln ein fester bildlicher Sprachgebrauch herrscht, muss auch Lc. 13, 6—9 Jesus der Herr sein, der Weingarten das Volk Israel, der Feigenbaum der einzelne Jude, der Gärtner (obwol Singular) die Leiter Israels (Mt. 21, 33), die hier „mit einer leider übersehenen Feinheit und Fülle“ geschildert werden — geradeso wie sie nicht sind! J. P. LANGE gefällt sich nicht minder in der krausesten Erpressung parabolischer Offenbarungen; die bodenloseste Willkür wird bei ihm Methode; wie empörend unzuverlässig er arbeitet, lehrt ein Blick auf HERZOG, V, 190 Absatz: Literatur. Der Irvingianer THIERSCH gibt in bewundernswürdig volkstümlichem Predigtton eine Parabelauslegung, deren Art hinreichend gekennzeichnet ist durch die Thatsache, dass ausser einer nebensächlichen Erwähnung des Maldonatus nur zwei Autoritäten dem Leser vorgeführt werden: Irenaeus und, Coccejus aus Bremen († 1669), der Lehrer von C. Vitringa“ (S. 64. 34 f.) Geradezu wird von THIERSCH ein mehrfacher Schriftsinn festgehalten, ein moralischer und ein prophetischer. Dies nun geschieht bei STEINMEYER nicht, aber das prophetische Element kommt deshalb nicht zu kurz. Es ist ein höchst anziehendes und originelles Buch; mit blendendem Witz wird die Parallele zwischen den 7 Gleichnissen Mt. 13 und den 7 Seligpreisungen Mt. 5 durchgeführt. Er erkennt auch „Abweichungen“ an (S. 48 A.), die dem parabolischen Gewande angehören und für die Exegese hinwegfallen“. Da er indes selbst die Gestalten des Pharisäers und des Zöllners Lc. 18, 9 ff. in symbolischem Sinne versteht, unter Berufung auf die Thatsache, dass „der Apostel (Gal. 4) in analoger Weise das Bild der Sara und der Hagar allegorisch verwendet hat,“ so verdanken wir ihm wenig directe Belehrung wenn auch fortwährend Anregung.

Die grosse Mehrzahl der modernen Ausleger [1]) in Deutschland ist dieser Rückwärtsbewegung nicht gefolgt, sondern in den Geleisen

[1]) Von den Hermeneutikern kommt S. LUTZ der Wahrheit am nächsten, WILKE (nicht anders in seiner Rhetorik) ist zerfahren und spitzfindig; IMMER 1873 handelt zwar umständlich genug von der „Auffindung des Grundgedankens einer Parabel“ S. 176—188, hat aber den Kern der Frage nicht einmal bemerkt, geschweige gelöst.

UNGER's verblieben, gewillt zu deuten, soviel sich „bequem“ deuten lässt. Die kritischen Schulen haben darin nichts geändert, die Tübinger z. B. behandeln die Parabeln nicht anders als BLEEK und MEYER; am meisten nach der Seite des „Zuviel“ neigen sich C. VON WEIZSÄCKER, TH. KEIM, G. VOLKMAR, ED. REUSS. EDM. SCHERER hat die genaue Mitte theoretisch gezeichnet und praktisch durchgeführt in einer Reihe von Aufsätzen in seiner (und T. Colani's) Revue de théologie [1]). In populärer Form vertritt den Standpunkt R. OSTMANN [2]), während MANGOLD [3]) mehr zu STIER hinübersinkt — doch hat der katechetische Zweck seiner Schrift das Gute, dass er allzu spitzfindige Tifteleien abschneidet.

Das imposanteste Buch über Parabeln, das bis jetzt geschrieben ist, steht im Dienste dieser Richtung: das Hauptwerk des holländischen Predigers C. E. VAN KOETSVELD [4]). Mir ist kein Buch bekannt, das so meisterhaft gründliche Forschung und gewinnende Darstellung, in den Anmerkungen eine Fülle von Gelehrsamkeit und im Text eine Klarheit der Gedankenentwicklung mit einander verbindet, das so ausgezeichnet der Wissenschaft dient und zugleich im edelsten Sinne Erbauung stiftet. Mit unermüdlichem Fleiss ist zusammengetragen, was zur Erklärung der einzelnen Worte und Sätze, zur Beleuchtung der naturgeschichtlichen, culturellen und historischen Fragen, welche die Gleichnisreden des N. T. etwa nahe legen, nützen kann; alles der Form oder dem Gedanken nach Parallele aus anderen Reden Jesu oder den übrigen Büchern der Bibel, aber auch Profanschriftstellern der verschiedensten Völker

[1]) S. bes. Herméneutique des paraboles Vol. I 1850 u. De l'enseignement de Jésus-Christ Vol. VII 1853 S. 37 ff., 65 ff. GOGUEL und M. SCHWALB haben in derselben Zeitschrift ohne eigentümliche Gedanken in des Meisters Sinne sich ausgesprochen. CAM. ADHÉRAN: Étude sur les Paraboles de J.-Chr. Strassburg 1858. 8°. 80 S. ist eine recht lesbare Candidatenarbeit auf gleichem Standpunkt.

[2]) Die Gleichnisse des Herrn. Für Lehrer und christliche Familien dem Inhalte nach dargelegt. 8°. Blin. VIII. 119 S. 1851. Schlicht, aber auch ohne feste Resultate.

[3]) Populäre Auslegung sämtlicher Gleichnisse J. Christi in katechetischer Gedankenfolge Cassel 1861. 8°. XIII, 272 S. Die 3. A. Lpzg. 1878 von G. VON ZEZSCHWITZ bevorwortet ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

[4]) De Gelijkenissen van den Zaligmaker, zuerst in Lieferungen 1854—65 erschienen mit Stahlstichen, neue Ausgabe II Bde. fol. LVI, 472 und 545 S. Schoonhoven 1869. Mir bekannt geworden durch den freundlichen Vortrag von FR. NIPPOLD: Die Gleichnisse Jesu u. d. Gottesreich in d. Gegenwart. Berlin 1870. 8°. 40 S.

kommt zur Geltung; kein dogmatisch beengtes Sorgen zieht den ganz allein der Schrift ergebenen Mann von der Wahrheit ab; wunderbar fein weiss er vor unseren Augen, als müsste es so sein, die einzelnen Fäden aus dem vornehmen Gewebe dieser Bildreden bloszulegen, zu entfalten und sie dann um unser Herz und Gewissen zu schlingen; trotz des ungemeinen Umfanges ermüdet der Leser nicht, sondern fühlt sich gezwungen, dem bestellten Interpreten, dem Priester der humansten Reden des Heilands immer ehrfürchtiger zu folgen — wie Schade, dass dieser Mann es nicht gewagt, an dem Text Kritik zu üben, dass er von der Ueberlieferung sich die Hände binden lässt. Sein feiner Tact führt ihn oft bis hart an die Linie, wo die Allegorisirung der Parabel verworfen wird — aber weil Mt. 13, 18 ff. und 13, 37 ff. im Evangelium stehen, fürchtet er, der Willkür zu verfallen, wenn er ein besseres Verständnis der Jesuworte anbietet, als der Evangelist es uns gab. Schade, dass diese Schranke den Wert des unübertrefflichen Buches so herabmindert, dass nach demselben von minder Befugten doch noch ein anderes geschrieben werden muss!

Es war für GÖBEL [1]) ungünstig, dass er der Andere war, der, ohne von jenem Vorgänger zu wissen, ihn zu übertreffen hoffte, obgleich er doch eigentlich nur den Fehler mit ihm teilte. Bei der Beschränkung auf die parabolischen Erzählungen hätte auf solchem Raum wol eine erschöpfende Behandlung geleistet werden können; aber davon ist nicht entfernt die Rede; nach einer kurz geschürzten und manche frohe Erwartung erregenden Einleitung lässt sich die Einzelexegese nicht übel an, indem sie zunächst das Bild als solches ohne jeden Hintergedanken zu verstehen sucht, indess hinterdrein wird es doch so eingerichtet, als ob das Bild als solches keinen Wert hätte, dieser vielmehr nur in dem läge, was seine Hauptzüge bedeuten. Dass er keine Quellenkritik treibt, sondern den Stoff behandelt, als empfinge er ihn direct von Jesu Lippen, darauf ist der Verfasser stolz; wer aber so monoton und einschläfernd schreibt wie GÖBEL, scheint mir der inneren Empfindlichkeit für das eigentliche Salz der Reden Jesu doch etwas bedenklich zu entbehren.

Das ist das Bild der Parabelerforschung in den letzten 60 Jahren. Die auf den Standpunkt des Erasmus und die auf den des Origenes zurückwollen, ringen mit einander — erfolglos: denn eine

[1]) Die Parabeln Jesu methodisch ausgelegt. Gotha 1. u. 2. Abtlg. 1879. 3. Abtlg. 1880. 8°. X, 338 u. VIII 232 S,

Menge von Monographieen über einzelne παραβολαί beweisen, dass man hier noch heute vor keiner Ueberraschung sicher ist; unter denen, die derselben Methode huldigen, nicht die geringste Zunahme des Einverständnisses über die Resultate der Methode. Kann solche Methode richtig sein? Drei Möglichkeiten sind für die Parabeln überhaupt nur gegeben, dass man nichts, dass man Alles und dass man die Hauptsachen allegorisirt; die beiden letzteren haben lange genug das Feld behauptet, ohne eine Frucht davon zu gewinnen: schon dadurch sind sie verpflichtet, der ersten, wenn sie auch zuletzt zu Worte gekommen ist (Mt. 19, 30), das Feld zu räumen.

B. Weiss hat diese Consequenz gezogen, um so unwiderstehlicher, als das bei ihm nicht ein aus der Betrachtung der Geschichte des Gleichnisverständnisses gezogener Schluss, sondern eine sich ihm unmittelbar in Folge unbefangener Versenkung in den Parabelstoff aufdrängende Erkenntnis war; seit 1861 [1]) hat er sie immer wieder im Ganzen klargelegt und am Einzelnen durchgeführt. Er fasst den Begriff weit genug, d. h. nicht blos von parabolischen Erzählungen, er spürt die Kraft dieser Bilder zu beweisen; er erkennt, dass die evangelischen „Deutungen" der Grösse des Gedeuteten nicht gerecht werden; er sieht die Hauptsache, dass es Urteile sind, welche hier veranschaulicht werden. „Wo ... abgesehen von irgend einer Aehnlichkeit der einzelnen Erscheinungen dieses (in der Natur oder im Menschenleben allbekannt auftretende) Verhältnis oder Lebensgesetz zum Bilde eines analogen auf dem höheren, religiösen Lebensgebiete gesetzt wird, da entsteht das Gleichnis." Die Gesetze des Himmelreichs sind es, die Christus in den Parabeln als auch auf niedrigeren Gebieten gültig nachweist; wer sie dort anerkennt, soll sie auch in Betreff des höheren Lebens, der religiösen Sphäre anerkennen. Der heilige Ernst dieser Bildreden wird nur so entsprechend gewürdigt; dieselben wären in jedem anderen Fall Spielereien, vielleicht sinnige Spielereien; aber Jesus ist nicht erschienen, um unsern Scharfsinn zu üben, sondern um uns zu Bürgern des Reiches Gottes zu machen.

Es ist unbegreiflich, dass Weiss seit 25 Jahren mit seiner so einfachen und natürlichen Lösung so wenig Nachfolge gefunden hat. Ed. Simons, H. H. Wendt, neuerdings wie es scheint Holtzmann

---

[1]) Deutsche Zeitschrift f. christl. Wissenschaft u. chr. Leben N. F. IV 1861. S. 309—331. Dann in seinem Mc. 1872, Mt. 1876, Mc. u. Lc. in Meyer's Handbuch 1878. Leben Jesu I u. II. Berl. 1882.

haben sich ihm angeschlossen. Die Anhänglichkeit an festgewurzelte Vorurteile kann diese Ungunst nicht allein erklären. Ich glaube sie dem zuschreiben zu sollen, dass Weiss den Verhüllungs-, in gewissem Grade Verstockungszweck dieser Reden nicht fallen lassen will, und dass er im Zusammenhange damit den Grundgedanken der parabolischen Lehrart dahin präcisirt, „jede göttliche Ordnung, nach der sich die Heilsgeschichte entwickelt, habe ihr „Vorbild“ in der göttlichen Ordnung des Naturlebens“, sogar παραβολή direct übersetzt: „gottgesetztes Vorbild“ (Mc. S. 428). In dem Vortrag S. 322 heisst es: „Es ist die Uroffenbarung Gottes, auf die uns die Gleichnisrede des N. T. zurückweist“. „Der Gott, der sich uns in Christo offenbart hat, ist kein anderer, als der sich uns in der Natur offenbarte wie in dem Wesen des Menschen und in seinen ewigen Ordnungen des Menschenlebens. Wer ihn hier nicht findet, der kann, der soll ihn auch dort nicht finden“. Dieser Theosophismus geht so weit S. 331 zu beteuern: „das war ja der tiefste Sinn aller bildlichen Rede des N. T. . . dass alles Sinnliche und Irdische nur (!) das Sinnbild ist des Geistigen und Himmlischen, alles Natürlich-Menschliche nur (!) das Gleichnis der ewigen göttlichen Gedanken und das was einmal geschehen ist, nur (!) das Vorbild für das, was allezeit geschehen soll“. Wer nicht die Augen aufthun wolle, um im Buche der Naturoffenbarung Gottes zu lesen, dem fehle es auch an jedem Organ für die höhere Offenbarung, die Christus zu bringen gekommen war. Darüber s. oben S. 146; wir träten dann auf den Standpunkt der mystischen Allegoristen, die wie J. P. Lange das Gleichnis als eine eigentümliche Bildung des Geistes Christi betrachten. Wahrscheinlich hat dieser Mangel auf kritischer Seite ein dankbares Eingehen auf die so fruchtbaren Ideeen von Weiss verhindert — was keine Verteidigung für die Verhinderten sein soll —, während die conservativere Richtung durch die kritische Energie des Mannes sich abgeschreckt fand. Wohin sollten Sätze führen wie der (Mc. S. 146): „die Lebendigkeit und Eigentümlichkeit der Deutung (Mc. 4, 14 ff.) beweisen noch nicht ihre Echtheit im geschichtlichen Sinne, die allein nach ihrem Verhältnis zu der Parabel selbst beurteilt werden kann“?

Es scheint mir an der Zeit, die Weiss'schen Thesen, die ein neues, ein dauerhaftes Fundament der Parabelauslegung geschaffen haben, von einzelnen Resten irrationaler Ueberlieferung zu reinigen; vielleicht wird ihre Wirkung verstärkt, wenn Jesu Parabelrede nun auch im Ernst statt als eine ihm eigentümliche Bildung, als eine

edle Art menschlichen Gedankenausdrucks aufgefasst, beherzt eingereiht wird in den grossen Chor rhetorischer Formen; vielleicht wird sie uns nun im Ganzen und Einzelnen vollends zugänglich, wenn wir entdecken, dass wir gar nicht erst eine Wanderschaft anzutreten brauchen, um zu ihr Zugang zu gewinnen, dass wir Alle so reden, wie der Herr als Parabolist geredet hat, nur dass Alle es nicht so erhaben, nicht über so erhabene Gegenstände können.

Chrysostomus, Calvin, van Koetsveld, B. Weiss: diesen 4 Namen verdankt die evangelische Parabel das Beste; mit ihren Ansichten werde ich mich auch später bei der Einzelerklärung durchweg auseinandersetzen; wie wünschte ich, dass die Theologie sich in dieser wichtigen Frage mit ihnen endlich und gründlich auseinandersetzte!

Register I.

Register II.

Corrigenda.

S. 12 Z. 16 l. Jesusreden st. Jesureden.
„ 12 „ 33 „ nicht auch sein Endergebnis.
„ 24 „ 30 „ παραβολὴν st. ήν.
„ 36 „ 23 „ חוד st. חיד.
„ 46 „ 33 „ παραβολὴ st. λή.
„ 50 „ 17 „ Verständnis st. Vertändnis.
„ 57 „ 12 „ Erklärung st. Erlärung.
„ 57 „ 36 „ ein — st. ein.
„ 97 „ 13 „ Mc. st. Mt.
„ 105 „ 11 „ Abteilung st. Abbildung.
„ 113 „ 24 „ die st. dis.
„ 114 „ 14 streiche das Komma hinter Puls.
S. 128 Z. 27 l. παραβολὴ st. λή.
„ 154 „ 4 „ Mt. st. Mc.
„ 167 „ 14 „ Vortrag st. Vertrag.
„ 210 „ 37 „ 13, 3 ff. st. 8, 3 ff.
„ 216 „ 19 „ Ausführungen.
„ 220 „ 16 „ 24, 32 st. 24, 28.
„ 229 „ 14 „ δὲ st. δέ.
„ 250 „ 21 „ 16, 25 st. 10, 25.
„ 262 „ 12 „ Joannes st. Jesuiten.
„ 263 „ 1 „ Wessenberg.
„ 267 „ 33 „ 13, 6 st. 13, 5.
„ 270 „ 1 „ verachte st. verachtete.
„ 286 „ 15 „ RE vor V, 190.
„ 286 „ 19 „ und „Cocc. st. und, Cocc.
„ 286 „ 27 „ die „dem st. die dem.